

# EL COMPROMISO DEL CRISTIANO EN EL MUNDO

HANS URS VON BALTHASAR  
LUIGI GIUSSANI

ediciones  
**EE**  
encuentro



**Libros de Bolsillo**  
**10**

**This One**



**PD8B-SH3-K33F**



Hans Urs von Balthasar  
Luigi Giussani

# El compromiso del cristiano en el Mundo

La primera parte es una conferencia pronunciada en Einsiedeln por Von Balthasar durante una reunión de un grupo de estudiantes de «Comunión y Liberación» de las universidades de Friburgo, Berna y Zurich. La segunda parte es el resumen, redactado por un grupo de estudiantes, de las conferencias de Luigi Giussani durante la misma reunión.

**Encuentro**  
**E ediciones**

**Títulos originales  
In Gottes Einsatz leben  
(Johannes Verlag, Einsiedeln)  
L'impegno del cristiano nel mondo**

**© 1971  
Coop. Edizioni Jaca Book, Milán**

**Traducción  
Emilio Saura**

**© 1978  
Ediciones Encuentro, Madrid  
1.ª edición española: 1981  
cubierta y diseño  
Taller gráfico de Ediciones Encuentro**

**Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa  
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:  
Redacción de Ediciones Encuentro  
Cedaceros, 3-2ª - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07  
[www.ediciones-encuentro.es](http://www.ediciones-encuentro.es)**

**Dedico estas dos  
conferencias  
(organizadas por los  
grupos de «Comunión y  
Liberación») a Don Luigi  
Giussani, como señal de  
amistad y de profunda  
admiración.**





## Introducción

El mundo de hoy tiene una actitud de profunda desconfianza ante la Iglesia cristiana. Curiosamente, tal desconfianza, en lugar de disminuir, ha aumentado tras el último Concilio, que subrayó y explicitó las líneas programáticas en orden a un mayor acercamiento de la Iglesia al mundo y a un compromiso total con él. Los programas que hablan en abstracto de la necesidad de humanizar el mundo —que proliferan por doquier y que reflejan las más variadas tendencias políticas— ya no dicen nada al mundo; por eso, un compromiso concreto que tienda a transformarlo tendrá siempre una mejor acogida, sea cual sea el trasfondo ideológico del que provenga. Por consiguiente, si la Iglesia cristiana pensase que un compromiso significativo y planificado sólo puede tener su origen en principios cristianos, se podría hablar perfectamente de una presencia oculta de la gracia allí donde existiese un compromiso de este tipo, y considerar a aquel que lo realiza como un «cristiano anónimo». En efecto, Dios no sólo quiere salvar a la Iglesia, sino también al

mundo, y la gracia que ha derramado sobre él a través de Jesucristo ha de sobrepasar los límites de la Iglesia visible, aun cuando ésta sea considerada como el punto de apoyo de esta gracia: «*sacramentum mundi*», como la ha llamado el Concilio.

Tal concepción no es del todo nueva: desde hace siglos, la teología viene hablando del bautismo «in voto», que puede ser recibido por cualquier persona que, desde su particular visión del mundo, esté decidida a contribuir de la mejor manera posible al bien de los demás y del mundo entero. Quien tenga esta actitud es acogido y sostenido por la gracia de Dios y se convierte en miembro invisible de la Iglesia.

No cabe duda de que, para muchos, esta visión de las cosas resulta liberadora, y no pretendemos en absoluto inquietarlos aludiendo a la antigua y rígida interpretación del enunciado según el cual «fuera de la Iglesia no hay salvación». Nos inclinamos por la nueva interpretación, más abierta, de este enunciado: Dios distribuye universalmente su gracia en base a la presencia en el mundo del «Cristo total», en el cual cabeza y cuerpo son inseparables, es decir, el hombre de Nazareth elevado a la condición de Señor, es indisociable de su comunidad de vida, la Iglesia, en cuanto que ella le sigue y en ella está presente su Espíritu. Con todo, esta interpretación tiene su reverso. Si bien explica la apertura de la Iglesia al mundo, suscita la impresión (en los que están fuera de ella) de que la Iglesia en cuanto tal no es otra cosa que una institución visible, dotada de una serie de reglas, leyes y preceptos que hay que observar de un modo bien determinado, en tanto que la sustancia vital de esta institución puede ser encontrada también fuera de ella. Los aspectos institucionales aparecen como algo no creíble, superfluo e inoportuno,

como algo artificial, más aún, como algo que contradice a la vida y al espíritu de Cristo: por ejemplo, todo lo que se refiere a la institución jerárquica, a las disposiciones acerca del precepto dominical de oír misa, a la recepción de los sacramentos y, especialmente, a la configuración de la vida conyugal. No hay que extrañarse: si la sustancia propia del ser cristiano se esparce por toda la humanidad, la «Iglesia de Cristo» sólo puede distinguirse de lo demás por su forma exterior, por su esqueleto. Una vez que esta concepción se ha hecho dominante —y lo sigue siendo— resulta difícil para la Iglesia sustraerse a esta valoración: ella es entendida fundamentalmente como una organización que pone en movimiento la irradiación cristiana en el mundo de acuerdo con un cierto esquema. Este ha sido justamente el hilo conductor de la «acción católica», que nació hace cuarenta años y que hoy es inexistente en la mayoría de los países y está en vías de serlo en los demás.

Si se acepta la teoría del «cristianismo anónimo», es decir, la de la comunión viva y casi religiosa de todos los hombres que luchan desinteresadamente por la salvación y el progreso de la humanidad, ¿cómo habrá de entenderse a sí misma la Iglesia? ¿Es algo más que una mera organización funcional? Realmente, para informarse sobre el compromiso vital llevado a cabo por Jesús y sus discípulos basta con leer la Biblia; no se entiende por qué una organización social concreta ha de reivindicar el monopolio exclusivo sobre el contenido del libro.

Según todas las apariencias, en Occidente al menos se plantea una alternativa nada fácil de resolver: cuanto más se abre la Iglesia al mundo y lo revaloriza, poniendo de manifiesto su trasfondo cristiano, tanto más

aparece como organización exterior, que le resta credibilidad. De aquí que esta estructura externa sea objeto de continuos ataques, incluso allí donde se han puesto de relieve de algún modo los valores cristianos.

Pero quizá esta alternativa que regula nuestra relación directa con la Iglesia no es tan inexorable como parece. Observemos, por ejemplo, el comportamiento de los grandes escritores religiosos rusos, como Solzhenitsyn, Siniavski, Michael Bulgakov y otros, o bien, el movimiento de los baptistas: en estos casos, la alternativa es radicalmente diversa. Existen allí, es verdad, algunos restos de Iglesia jerárquica y litúrgica, aunque esté siempre amenazada; pero, hasta cierto punto, es tolerada. El ataque frontal no va dirigido contra ella, sino contra personas y grupos que viven de un modo callado, pero auténtico, su cristianismo. Es muy extraño que, en la obra de Solzhenitsyn, los cristianos declarados que se reconocen como tales sólo aparezcan de un modo marginal y parece como si no jugasen un papel decisivo; sobre todo el paisaje humano que aquí se nos muestra —tan trágico y horrendo en la mayoría de los casos— brilla una luz «anónima» de redención que, de un modo casi inexplicable, empuja a este mundo alienado hacia su propia verdad. Las máscaras de las ideologías caen de los rostros como costras secas —casi como en la «División cáncer»—, las cegadoras luces se apagan y las cosas se nos muestran tal como son, en su sencilla y profunda realidad. Queda así superado el contraste entre vida e institución que antes habíamos establecido. Es justamente la luz «anónima» del cristiano, que ilumina todas las figuras y escenas, lo que irrita tan profundamente a los ideólogos y los estimula a la persecución, a la guerra de exterminio. ¿Pero se puede impedir a esta luz que brille? ¿Podría todavía

Pilatos condenar al incomprensido Cristo, que tiene la osadía de vivir? Este Cristo no es un puro espíritu: «Tocadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo», y, sin embargo, no se le puede ya crucificar y flagelar.

También los apóstoles de Cristo, que pueden ser flagelados, han heredado algo de este misterio: se han organizado en cuanto que forman una comunidad eclesial, pero los golpes dirigidos contra su organización no pueden alcanzarles realmente a ellos. E, indudablemente, son hermanos de todos los que intentan realizar la justicia en el mundo; pero el que se dirige a ellos como a una especie particular de humanistas (o de «cristianos anónimos») tampoco los encuentra realmente. Ellos tienen una visibilidad específica e irritante (¿cómo si no habrían sido perseguidos tan duramente un Solzhenitsyn o un Siniavski?) que no se identifica sin más con el hecho de pertenecer a una comunidad religiosa. Tanto ellos como otros muchos humildes hermanos irradian una fuerza especial. El propósito de las páginas que siguen es preguntarnos en qué consiste esta fuerza, de dónde proviene, cuál es la relación entre la fuente de aquella fuerza que impulsa al cristiano y el compromiso que él asume en el mundo.

Podemos empezar por decir que el verdadero cristiano irradia una libertad que es siempre objeto de renovada búsqueda por parte del no cristiano. En la era moderna, el tema específico que los distingue es precisamente la libertad —y, por consiguiente, la liberación— del hombre; entre ambos se establece una pugna, en la que cada uno de ellos intenta sobrepasar al otro en la divulgación eficaz y profunda de esta libertad.

El ateísmo se halla apasionadamente comprometido

en liberar a la razón de los vínculos de la fe (Ilustración), en liberar al hombre de la explotación económica para otorgarle un trabajo digno de él (Marx), en liberar al individuo de las cadenas del pasado (Freud), en liberar a la humanidad de la pesadilla aplastante de una idea de Dios en la que ya no se cree y que es arrastrada como un cadáver a lo largo de la historia universal (Nietzsche). Por todas partes parece como si al hombre le fuera imposible franquear el umbral de su libertad, como si estuviese atado al pasado, a costumbres ya superadas, a un punto inamovible de la historia, a una sacralidad fetichizada en el ámbito natural o cultural. Sólo conseguirá franquear aquel umbral cuando se perfeccione libremente, cuando se decida a asumir de un modo responsable todo lo que en él es «naturaleza». Mientras el vocablo «cristianismo» implique ante todo tradición e institución, los movimientos de liberación de los tiempos modernos lo tendrán todo demasiado fácil. La verdadera confrontación tendrá lugar cuando el cristianismo se comprometa seriamente a mostrar que la autoapertura de Dios en Jesucristo es una invitación a entrar en el ámbito de la libertad absoluta, el único en que puede desplegarse la libertad humana. Y no sólo invitación, sino también (a través de la encarnación de Dios en Jesucristo) plenitud ejemplar para todos, presencia de y acceso a aquella esfera de libertad que es buscada febrilmente por los modernos, pero que no puede ser encontrada más que a partir de la autoapertura de Dios. Frente a la libertad que busca y sólo encuentra el vacío, el cristiano propondrá el anuncio de la libertad perfecta que nos completa a todos. Y todo esto, sin olvidar la oposición masiva que despiertan tanto la concepción cristiana como la del evolucionismo moderno (darwinismo ma-

terialista), es decir, la que sostiene que la evolución del mundo se rige por la ley del más fuerte y que el «progreso» se funda en la «explotación» y la «opresión» realizadas por «lo que llamamos el mal» (O. Lorenz).

¿Cómo puede un mundo semejante avanzar hacia la libertad? ¿Cómo puede pensarse que haya siquiera en él un esbozo de libertad, una apertura a ella? Este mundo aparece ante nosotros como una realidad bruta que resiste a todas las tesis —marxistas o cristianas— que en nombre de Cristo o de Lenin anhelan la instauración de un reino de paz sobre la tierra. ¿Existe quizá capitalismo y explotación en el mundo prehumano? Muchos biólogos que no querían abandonar esta posición tras la toma del poder en Rusia por los comunistas fueron enviados a Siberia. Pero un mundo construido sobre tales leyes, ¿es aceptable también para nosotros como fundamento de la doctrina cristiana? ¿Tiene su origen en un Dios bueno, puede ser transformado y explicado, o bien, quien se opone a él en nombre de Cristo y de la libertad está inevitablemente condenado al fracaso desde el principio? Comunistas y cristianos, ¿defienden posiciones igualmente utópicas en lo que se refiere a la conquista de la libertad? ¿O quizá los cristianos tienen la ventaja de ser alimentados por una fuerza ultraterrena y, por consiguiente, pueden orientar también sus esperanzas utópicas hacia una meta supratemporal? *Este movimiento al interior de un cosmos en el que imperan la guerra y la muerte, ¿es acaso el único resplandor de la libertad?*





Primera parte  
**El compromiso de Dios**



Hemos aludido anteriormente a una trágica y estéril alternativa que, por desgracia, tiene vigencia hoy, y hemos intuido de alguna manera la dirección metodológica que hay que seguir para superarla. Se trata ahora de transformar esta intuición en una visión y una certeza. Buscamos el modo de superar el dualismo entre Iglesia y mundo; ahora bien, esto no puede hacerse si no aceptamos su existencia. Hemos de precisar bien el sentido de la distinción entre Iglesia y mundo, a fin de que la unión buscada pueda ser realizada de un modo correcto.

Podemos comparar tal distinción con la que existe entre la levadura y la masa. La masa que ha de convertirse en pan es una sustancia inerte y no comestible. Pero la levadura en cuanto tal tampoco es comestible, por más que sea el principio mediante el cual la masa ha de transformarse en pan. La levadura ha de ser introducida en la masa y desaparecer en ella; sólo así podrá poner de manifiesto su fuerza y transformar la masa en pan. En sí misma, no es nada; unida a la masa, lo es

todo. Pero es necesario que ambas cosas se distingan radicalmente entre sí para que sea posible lograr la unidad de ambas, que es lo único comestible. La levadura ha de pasar por una serie de fases hasta adquirir la plenitud de su fuerza transformadora. Sólo entonces podrá mezclarse con las «tres medidas de harina» y ejercer su acción sobre ellas.

Nuestra pregunta es: ¿qué es lo que transforma al cristiano en levadura, en fermento del mundo? ¿Qué es lo que le da este rasgo característico e insustituible? La palabra «da» expresa aquí algo fundamental: lo que lo convierte en cristiano no es algo que esté a su alcance y que pueda conquistar por sí mismo: *ha de serle dado*. Es la gracia. Pero él debe acoger en sí mismo aquello que le viene dado y apropiárselo. Al principio, él sólo es masa, y ha de dejarse mezclar para convertirse en levadura. La gracia no es un vago impulso procedente del exterior y de lo alto: ella tiene en la historia una fisonomía muy particular. Esta fisonomía la adquiere ya en el Antiguo Testamento, y queda completada en el Nuevo. Por consiguiente, es necesario hablar primero del ser de la gracia, a fin de que, a partir de él, podamos determinar el talante del cristiano, el cual ha de ayudar a su vez a forjar la forma auténtica del mundo.

## Significado de la antigua alianza

### *I. El compromiso de Dios como elección*

Todos los pueblos de la antigüedad tienen sus dioses, pero el Dios de Israel se distingue de los demás por el hecho de que es el primero que crea al pueblo que lo adora a través de un acto de elección único, libre y soberano. Si, sobre la base de la elección del pueblo, contemplamos la elección de Abraham, la salida del pueblo de Egipto por medio de Moisés (que es escogido expresamente por Dios para realizar esta función), el hecho de que de una masa miserable de esclavos ignorantes y abandonados haga Dios un pueblo, vemos cómo en el origen de todo se sitúa la libre iniciativa divina, que no puede ser exigida en modo alguno y de la que no es posible disponer. A lo sumo, la elección del pueblo puede remontarse a la de los patriarcas que recibieron la primera promesa, pero no está basada en ninguna ley terrena. «Si el Señor se ha complacido en vosotros y os ha elegido, no es por ser vosotros los más en número entre todos los pueblos,

pues sois el más pequeño de todos. Porque el Señor os amó y porque ha querido cumplir el juramento que hizo a vuestros padres, os ha sacado de Egipto con mano poderosa, redimiéndoos de la casa de la servidumbre» (Dt. 7, 7-8). Y, ciertamente, Israel ha situado más tarde la propia elección en un contexto más amplio, cuando ha comenzado a intuir que no había sido elegido por sí mismo, sino para convertirse en levadura del mundo. A la alianza con Moisés y con Abraham, ha antepuesto la alianza con Noé, que representa el pacto de paz de Dios con toda la creación y con la humanidad. De esta forma, Israel ha tomado conciencia de cuál era exactamente su papel, pero nunca se le ha ocurrido relativizarlo considerando la alianza de Dios con Abraham y la del Sinaí como un simple epifenómeno de la alianza genérica de Dios con la humanidad. En la era cristiana, los padres de la Iglesia, especialmente san Agustín, sostendrán que la *civitas Dei*, la *polis* o ciudad de Dios entre los hombres, ha existido desde el comienzo del género humano, desde Abel, y por eso no negarán que esta presencia de Dios en el mundo hay que entenderla a partir de Israel y, desde la venida de Cristo, a partir de la Iglesia. Al igual que Israel sólo podía entender la alianza de Noé partiendo de la de Abraham y de la del Sinaí, san Agustín sólo podía comprender la presencia y la esencia de la «*civitas Dei*» a partir de Cristo.

La libre elección e iniciativa de Dios son la forma concreta en que la gracia aparece entre los hombres. Se podría pensar que esta gratuita y soberana acción de Dios la convierte en un poder soberano y arbitrario y, por consiguiente, rebaja al hombre a la condición de siervo condenado a la pura obediencia; ahora bien, la libre elección de Dios no es, ante todo, una demostra-

ción de poder, sino de amor. El texto anteriormente citado lo demuestra. Y si el hecho de la elección de Dios es, ante todo, este amor insondable, la respuesta que espera del hombre, mejor dicho, la respuesta de la que tiene necesidad, es un «sí» pronunciado en una actitud de total obediencia y disponibilidad, un «sí» que responda agradecidamente a aquel amor. La respuesta es obediencia: Dios conducirá al pueblo fuera de Egipto, le hará atravesar el mar, ahogará a sus perseguidores, lo alimentará y le dará de beber milagrosamente en el desierto. Pasará en forma de nube de fuego y de humo señalando al pueblo entero las etapas del camino: allí donde se detenga la nube, deberá acampar el pueblo; cuando se ponga en movimiento deberá levantar las tiendas y emprender de nuevo la marcha siguiendo siempre a Dios. Es impensable que Israel vaya delante y Dios le siga. Docilidad ante el Dios que lleva a cabo la elección y aceptación de sus caminos son las primeras cualidades que se exigen a Israel. Israel es consciente de que la acción que Dios realiza es su liberación. El hecho de que Dios lo haya liberado de la «casa de la servidumbre» no puede tener como finalidad someterlo a la nueva, la sujeción a él. Por el contrario, la finalidad de aquella acción es guiar al hombre hacia la libertad eterna. El fundamento de la elección es hacer coincidir la libertad divina con la meta de la elección, es decir, participar de su libertad. Toda la obediencia es un educar para esta libertad. La frase «Sed santos como yo lo soy», rectamente entendida (¡pero cuántas renunciadas cuesta llegar a entenderla!), significa: «Sed libres como yo soy libre». La desacralización, que comienza en el Antiguo Testamento y se realiza definitivamente en el Nuevo, es liberación de la sacralidad del cosmos y de sus potencias y dar al hom-

bre la posibilidad de ser «santo», es decir, de depositar su confianza únicamente en la libertad de Dios. El estado de siervo ha sido dejado atrás, es el *terminus a quo*; delante de nosotros está la libertad perfecta: el punto terminal escatológico. Ciertamente, el pueblo veterotestamentario sabe bien que Dios es poder, pero un poder que lo libera de la esclavitud. Es siempre consciente de que su poder es su amor, que exige correspondencia. Y el amor sólo puede ser otorgado espontáneamente. «Oye Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es *único*. Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas» (Dt. 6,4 s.). Esta es la situación primordial, que siempre permanece presente y actual, la fuente de la que jamás puede uno separarse. Al hablar de las consecuencias que se derivan, siempre ha de tenerse presente esta premisa; ni por un instante puede ser olvidada. Nuestra libertad es inseparable de nuestro haber-sido-liberados. «Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra que a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob, juró darte, en ciudades grandes y hermosas que tú no has edificado, en casas llenas de toda suerte de bienes que tú no has llenado, en viñas y olivares que tú no has plantado; cuando comas y te hartes, guárdate de olvidarte del Señor, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre» (Dt. 6, 10-12).

Siempre se trata de la misma cosa: en la iniciativa humana, el motivo, el impulso más íntimo es docilidad ante Dios, que siempre es exigida y ejercitada de improviso, casi inopinadamente. La escena en la que el rey Saúl es puesto a prueba resulta casi incomprensible. Antes de comenzar la guerra contra los filisteos, debe esperar a Samuel, que quiere ofrecer un holo-



causto. Este se retrasa, el enemigo irrumpe, el ejército se dispersa: ¡hay que apresurarse! El mismo Saúl realiza el sacrificio. A causa de esto, Saúl es depuesto por Dios: él quiere obediencia, no víctimas (1 Sam. 13,8 s.; 15,2). Y no se trata sólo de víctimas, sino de elemental sabiduría política. Lo mismo ocurre en otra ocasión: Ezequías, por orden del profeta Isaías, no ofrece resistencia a los asirios, que han acampado delante de Jerusalén, y sólo su obediencia, y no su estrategia, salva a la ciudad (Is. 36). En una situación semejante, Jeremías exhorta al rey Sedecías a oponerse a los babilonios (Jr. 27-29), pero el rey se fía más de su propia sabiduría política e intenta concertar un acuerdo con los egipcios, que, según Jeremías, será inútil (Jr. 37, 7-9): su tentativa de fuga durante el asedio de la ciudad es vana. Sus hijos son aniquilados a la vista de él y es desenmascarado y conducido a Babilonia.

Estos son algunos ejemplos que ilustran la teología de la historia de los historiógrafos deuteronomistas; a través de ellos se nos muestra con claridad la ley fundamental que preside la historia de Israel: obediencia al Señor de la Alianza y salvación por medio de él. Nuestra presunción de podernos abrir camino hacia la libertad nos hace caer inexorablemente en la esclavitud de Egipto (Os. 9, 1-3).

## *II. El elegido*

¿Quién es el objeto de la elección divina, el individuo o el pueblo? Si examinamos la historia de Israel, la respuesta resulta difícil. El propósito fundamental de Dios es justamente la elección del pueblo: en el Sinaí la alianza es estipulada entre Dios y el pueblo; Moisés

sólo es el ejecutor, el intermediario de la misma. Y al final del libro de Josué, el pueblo, reunido solemnemente en asamblea en Siquem, se ve ante una doble opción: o ratificar seriamente el vínculo con Dios o servir a los otros dioses. Josué previene al pueblo contra toda ligereza «porque él es un Dios santo, un Dios celoso, que no tolerará vuestras transgresiones ni vuestros pecados... Y el pueblo respondió: ¡no, no, queremos servir al Señor!... Y Josué concluyó aquel día una alianza con el pueblo y le dio en Siquem leyes y mandatos» (Jos. 24, 18 s., 21,25). La comunidad es el sujeto con quien Dios concluye el pacto. Con todo, no hay que olvidar que este vínculo con la comunidad se funda en último extremo en las relaciones de Dios con determinados individuos a quienes ha escogido. Ya en el Sinaí, la estipulación del pacto presupone el compromiso de fidelidad recíproca entre Dios y los patriarcas. Todo comienza con la relación personal y singular de Abraham con Dios y, de acuerdo con la teología de Santiago y de Pablo, es Abraham el que, a través de su fe personal —que, en el sacrificio del hijo de la promesa, se manifestará como obediencia ciega—, se convertirá en padre de todos los creyentes, de los hebreos y de los paganos. El individuo ha de dejarse llevar «a donde no quiere» y el pueblo debe seguirlo para ser partícipe de su promesa. Pero también la salida de Egipto hubiese sido impensable sin la elección de Moisés; Dios habló a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo» (Ex. 33,11): «Cara a cara habló con él, y a las claras, no por figuras, y él contempla el semblante del Señor» (Núm. 12,8). En todas sus obras y palabras, Moisés representa al pueblo delante de Dios y, por eso, por encargo suyo, puede también representar a Dios ante el pueblo. Y la misma relación

se repetirá en el caso de David, que fue un rey grato a Dios: la promesa mesiánica viene concluida con David y su casa; incluso cuando actúa personalmente como pastor y salvador del pueblo y estipula el «pacto de paz», lo hace bajo la figura del pastor «de mi siervo David» (Ez. 34, 20-24). Sin embargo, todavía no sabemos si la realidad primera y fundamental es la comunidad o el individuo. En cualquier caso, la comunidad no es en modo alguno un mero conjunto de individuos; ella puede ser sujeto de la elección y de la guía salvífica de Dios. El individuo elegido, sea patriarca, caudillo del pueblo, juez, rey o profeta, es el interlocutor de Dios y el que concluye el pacto con él, mientras que el pueblo es considerado tan sólo en bloque, como un simple apéndice de la persona que lo representa. Ahora bien, los individuos que son objeto de la elección divina son inseparables del pueblo al que representan y sirven, y su función no puede menos de remitir a él.

Partiendo de aquí podemos lanzar anticipadamente una mirada sobre el Nuevo Testamento: persona y comunidad son dos aspectos indisociables de una misma realidad; entre ambas cosas existe una perfecta reciprocidad; sólo así es posible realizar un auténtico personalismo en el seno de la comunidad. En el Antiguo Testamento, el pueblo es aún una comunidad étnica cuyas leyes subrayan unas veces el momento personal y, otras, el sacerdocio hereditario. En el Nuevo Testamento esto ya no es posible, porque la Iglesia brotará de la persona de Cristo como su plenitud (*Ecclesia ex latere Christi*), mientras que, por otra parte, Cristo, en cuanto hombre, nace de su Madre, la cual, a través de su total disponibilidad y de su fe integral, es el prototipo y el punto de apoyo de la Iglesia como «esposa de Cristo». Justamente la rela-

ción entre Cristo y María y entre Cristo y la Iglesia se ha convertido, pues, en el círculo misterioso que forman la persona y la comunidad, inseparables entre sí.

Pero terminemos antes nuestras reflexiones en torno al Antiguo Testamento.

### *III. El encuentro entre el que elige y el elegido*

Como hemos visto, el fundamento de la elección es el amor libre y sublime de Dios, su misericordia. Esta exige en respuesta el amor igualmente libre del elegido, pues sólo se puede corresponder al amor con amor. Esto hemos de tenerlo siempre presente al hablar de los «preceptos» y «leyes» del Antiguo Testamento. En el fondo, éstos se fundan en un «poder» (*Dürfen*) (acercarse a Dios), no en un deber (*Müssen*). Son leyes que sólo pueden entenderse a partir de esta proximidad y de esta intimidad, y que vienen implicadas, por consiguiente, por la ley del amor: «Santificaos y sed santos, porque yo soy santo» (Lev. 11,44; 19,2.20.26). Esta proximidad y familiaridad con el *milieu* divino hace de Israel «un reino de sacerdotes, un pueblo santo» (Ex. 19,6), porque «es propiedad de Yahvé» (Lev. 20,26; Dt. 7,6; 26,18 y *passim*). Esta santidad «colectiva» está a su vez en íntima relación con la persona, en cuanto que le viene exigida a cada uno: el que está próximo a Dios es llamado «santo» (Sal. 16,3; 34,10.18). El Deuteronomio coloca en el centro de esta santidad la exigencia de un amor invisible; lo que constituye el núcleo de este último libro ha surgido en el reino del norte y en la época del profeta Oseas, que ha expresado el amor misericordioso de Dios con las más atrevidas fórmulas, comparando, por ejemplo, a Israel con una prostituta. Este atenerse a la Ley, impuesto rigidamente y llevado

a sus últimas consecuencias ya en Israel, no es otra cosa que un tomar en serio el amor, demostrándolo con hechos. Por otra parte, para la cuestión que llevamos entre manos, carece de importancia el que Israel no haya comprendido hasta más tarde que su demostración explícita de fidelidad a la alianza era realmente una expresión de amor hacia Dios. Para los hombres de aquellas épocas primitivas, la fidelidad (o el comportamiento justo y ecuánime: *sedek*) era la única expresión adecuada del amor. Por otro lado, esta fidelidad de conducta está íntegramente constituida de benevolencia y de gracia, que tienen su origen en Dios (*jessed*).

Los «mandamientos», en toda su pluriformidad, son aspectos condicionantes de la naturaleza y de la existencia humana; por consiguiente, no son otra cosa que posibilidades específicas de ser conducido de la esclavitud a la libertad. El sistema de la naturaleza, amoral y fundado en gran medida sobre la agresión, viene moralizado («*ethizesthai*», decía Aristóteles) a través de los mandamientos y, de esta forma, el hombre es liberado de la «servidumbre de Egipto», de la esclavitud de las leyes infrahumanas, e instalado en su auténtico ser (*Eigentlich-Menschliche*), que consiste en amar y seguir al Dios que libera. Toda ley es, pues, un hito en el camino hacia la libertad.

Ahora bien, en el ámbito de la alianza (y, precisamente, en él), el obrar humano ha de ser un obrar que se atenga a ella en todos los aspectos de la vida de la comunidad. Sería absolutamente impensable que el hombre se comportase frente a Dios de un modo vertical, religioso, conforme a la alianza, y de un modo horizontal, puramente ético, frente al prójimo, es decir, de forma radicalmente diferente en ambos casos. Por eso los mandamientos que se refieren directamente

a las relaciones con Dios —que implican no sólo la adoración de Dios, sino también los preceptos y deberes culturales— se remontan a las tablas de la Ley, en cuanto que afectan también a las relaciones con el prójimo. Pero la relación aparece todavía más estrecha y patente cuando el israelita se encuentra con un hombre oprimido, con un hombre cuyos derechos han sido pisoteados. En este momento, él ha de recordar sus propios orígenes: «Tú has sido liberado, compórtate como un hombre libre». El se debe a Dios: ésta es la primera tabla de la Ley. La segunda pone de manifiesto el sentido que tiene el deberse-a-sí-mismo (*Sich-verdanken*) en el ámbito social, político, jurídico: «Amad también vosotros al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (Dt. 10,19; cf. Ex. 22,21; 23,9). «Si hubiere en medio de ti un necesitado... no endurezcas tu corazón... Si uno de tus hermanos, hebreo, o hebrea, se te vende, te servirá seis años; pero el séptimo lo despedirás libre de tu casa. Y al despedirle libre de tu casa no le mandarás vacío, sino que le darás algo de tu ganado, de tu era y de tu lagar... Acuérdate de que esclavo fuiste en la tierra de Egipto y de que el Señor, tu Dios, te libertó» (Dt. 15,7.12 s.). «No oprimas al mercenario pobre e indigente, sea uno de tus hermanos, sea un extranjero... Dale cada día su salario... Acuérdate de que esclavo fuiste en Egipto y de que el Señor, tu Dios, te liberó; por eso te mando hacer así. Cuando en tu campo siegues tu mies, si olvidas alguna gavilla, no vuelvas a buscarla; déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda... Cuando sacudas tus olivos, no hagas tras de ti rebusca en sus ramas; déjalo para el extranjero, el huérfano y la viuda. Cuando vendimies tu viña, no hagas en ella rebusca; déjala para el extranjero, el huérfano y la viuda. Acuér-

date de que esclavo fuiste en Egipto, y por eso te mando hacer así» (Dt. 24, 14-22).

Esta continua repetición del mismo principio nos muestra que Jesús, en su parábola del siervo cruel, no hace más que dar su expresión definitiva al espíritu más profundo de la alianza veterotestamentaria. Toda la ética brota necesariamente del fundamento religioso, pues, ya en el Antiguo Testamento, aquel fundamento no es mi relación con o mi actitud hacia Dios, sino el comportamiento originario de Dios para conmigo. Su acción salvífica lo fundamenta todo, y este «todo» me incluye a mí y a mi pueblo, mis relaciones con Dios y mis relaciones con el mundo. No se puede hablar aquí de tensión o de conflicto entre dos polos contrapuestos. El amor de Dios hacia mí hace de mí aquello que en definitiva soy: él instaura el yo que Dios quiere ver ante sí y tener para sí, un yo vuelto hacia él. El amor que elige convierte al «sujeto» o «individuo» genérico que el hombre sería por sí mismo en una persona. Dios es absolutamente único y, en la medida en que me otorga su amor que elige, me hace partícipe de su unicidad. Cada uno de los miembros del pueblo de Israel participa de esta unicidad. Pero ya el comportamiento de las personas que vienen definidas por el amor de Dios rebasa —lógicamente y por el momento, de un modo misterioso— el ámbito del pueblo escogido. Yo no puedo comportarme con ningún hombre, ni siquiera con el extranjero, de un modo distinto a como lo hace el soporte de la unicidad, que me funda como persona y llena de responsabilidad todo mi comportamiento. Más adelante veremos (cap. 3, 11) cómo este comportamiento sólo es correcto cuando el hombre permanece en el principio que lo constituye como persona.





## 2

# Sentido de la nueva Alianza

### *I. Jesús como compromiso de Dios*

El Antiguo Testamento nos presenta la explícita e insuperable imagen del Dios que elige y del hombre elegido por él, y pone de manifiesto su encuentro y acercamiento como gracia y disponibilidad, amor e intercambio. El intercambio amoroso determina en su totalidad al hombre: tanto en el plano religioso como en el ético, tanto en la esfera cultural como en la mundana. Pero cuando, refiriéndonos únicamente al Nuevo Testamento, decimos que el compromiso de Dios se manifiesta en Jesús de Nazareth, ¿no amenazan con derrumbarse todos nuestros esquemas? La palabra de Dios es simultánea con la respuesta del hombre; el Dios que elige se une al hombre elegido, y es de temer que la relación propiamente dicha entre Dios y el hombre quede destruida y que, al final, Dios desaparezca en el hombre, de tal manera que este último pueda atribuirse a sí mismo la dignidad divina. El riesgo que Dios asume a través de la encarnación

(*Menschwerdung*) de su Verbo en Jesús es realmente temerario, y, dado que llega hasta la experiencia de la cruz y del abandono de Dios, no es de extrañar que Pablo hable de la «locura» de Dios.

Jesús, compromiso último de Dios, aparece ya en el núcleo de las profesiones de fe anteriores a san Pablo: «pro nobis», por nosotros. Dios «no ha perdonado a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros» (Rom. 8,32). Y el Hijo no se pone en manos del Padre con repugnancia o pasividad, sino que adopta una actitud de total obediencia: «Cristo ha muerto por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado...» (1 Cor. 15,3). «El Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí» (Gal. 2,20). El sacrificio del Hijo lleva a sus últimas consecuencias el acto de entrega del Hijo por el Padre, acto a través del cual éste demuestra su amor sobreabundante al mundo (Jn. 3,16). Ahora estamos en situación de entender este gesto tan simple como la radicalización de la elección realizada por Dios en el Antiguo Testamento. Este era fundamental para la obra de liberación de la «casa de servidumbre de Egipto», a partir de la cual Israel se convierte realmente y por primera vez en pueblo. Ahora bien, el hecho de ser pueblo lleva consigo una cierta autonomía y libertad; y en tanto Dios proclama a Israel como su heredad, lo libera de todos los demás poderes, ya sean reyes profanos o potencias angélicas (Dt. 32,8). Y cuando Israel en masa renegó de Dios, perdió su libertad, única en su género, quedando sometido a fuerzas profanas extrañas: así sufrió las grandes deportaciones a Oriente y, más tarde, la sujeción a los príncipes helenísticos y a los emperadores romanos. El compromiso definitivo de Dios en Jesús va seguido de la liberación definitiva de la que hablan Juan

(Jn. 8,32) y Pablo (Gal. 5,1): liberación no sólo de las fuerzas políticas, sino también de todas las potencias cósmicas, del yugo del pecado, del alejamiento de Dios, de la vanidad del mundo \* de la vaciedad y, finalmente, de la muerte: todos estos poderes han sido «neutralizados», «puestos fuera de combate», «destruidos» (1 Cor. 15, 24-26). Y esto sólo era posible si ellos eran vencidos no desde fuera o desde arriba, sino desde el interior; y fueron neutralizados desde dentro porque Dios se anonadó a sí mismo en el Hijo, haciéndose obediente hasta la muerte, y, al igual que Jonás, descendió a los abismos para no dejar al hombre ninguna experiencia que él pudiese atribuirse en exclusiva y, en definitiva, lo alejase de Dios. La total aniquilación de todas las potencias mundanas por Dios era una condición necesaria para restituir al hombre liberado al ámbito de la libertad divina. Es claro, pues, que si Jesús hubiera sido *sólo* hombre, la acción liberadora divina no habría podido encarnarse. Sin embargo, aquellos que han sido liberados viven todavía en el mundo, aunque ya no pertenezcan a él: no están ya sometidos a sus limitaciones, sino que, muriendo y resucitando con Jesús, quedan instalados en la infinitud y en la libertad de Dios. «Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia» (Rom. 8,10): Pablo muestra así la libertad esencial del cristiano, que es plenamente solidario de la humanidad caída. Al igual que Cristo asume libre y amorosamente las ataduras de la obediencia, del destino, de la muerte y del abandono, rompiendo así su poder coactivo, el cristiano vive de ahora en ade-

\* El texto habla de la liberación «della rovina nell'Eitle» (conservando el vocablo alemán). Visto el contexto, hemos preferido traducir toda la frase por «de la vanidad del mundo» (*ndt*).

lante en la más profunda libertad, tomando, al mismo tiempo, sobre sí las leyes y las ordenanzas mundanas (Mt. 16,26; Gal. 4,5; 1 Pe. 2,16). Esta inconmensurable acción de Dios, absolutamente inesperada y que, en su compromiso por el hombre, le ha llevado hasta la encarnación de su Verbo, hasta la muerte y resurrección de Jesús, conduce al hombre a su propia verdad y realidad y, a la vez, a su libertad, pues, en definitiva, el motivo determinante de aquella acción es el hombre. Al igual que Israel, antes de la llamada y de la liberación de Egipto, no era todavía un pueblo («no erais pueblo», 1 Pe. 2,10; «no-existente», Rom. 4,17), y sólo a través del llamamiento de Dios fue introducido ante él como una unidad viva, también el cristiano ha llegado a la autoconciencia, a la autoidentificación y a la comprensión del sentido de su existencia, tanto en el plano personal como en el social, a través del compromiso de Dios en Jesús, que lo ha liberado de la alienación, de la «ignorancia» (Ef. 4,18) y del «poder de las tinieblas» (Col. 1,13).

El compromiso de Dios «por nosotros» no consiste únicamente en el perdón externo de nuestros pecados, en un acto puramente vicario en el que no tenemos ninguna participación, tal como algunos se imaginan el acontecimiento de la justificación. Más bien hay que decir que este compromiso nos alcanza en nuestro núcleo más personal; en efecto, la gracia es a la vez llamada, asunción y misión, y, por consiguiente, concesión de una dignidad personal delante de Dios. Desde un punto de vista negativo, la elección es liberación de los poderes del mundo y, al mismo tiempo (positivamente), llamamiento a un servicio personal, participación en la unicidad de Dios, la cual nos lleva a aceptar en el mundo el compromiso que ella misma ha

asumido, disponiendo totalmente de nosotros y dándonos, por consiguiente, «un nombre nuevo, que nadie conoce sino el que lo recibe» (Ap. 2,17). En la medida en que somos liberados a través de la acción de Dios, somos también libres para él y para su compromiso en el mundo. Para Pablo, la libertad cristiana y el servicio a la obra de Dios en el mundo forman una unidad indisociable (Rom. 6, 15-23): a través de ella, el hombre realiza su propia verdad.

## II. El elegido

En el Antiguo Testamento, el pueblo de Israel es elegido por Dios no como un colectivo anónimo, sino siempre personalizado a través de sus grandes representantes, en los cuales Dios veía al pueblo. En el Nuevo Testamento, la tensión aquí existente se manifiesta en dos direcciones. Todos los representantes del pueblo eran los precursores de un representante definitivo del hombre ante Dios, un representante en el más profundo sentido de la palabra: Jesús es el elegido *simpliciter* (*schlechthin*), el Mesías prometido, el ungido, el Cristo. Este Uno, este Único es Hijo de Dios e Hijo del Hombre; esto explica que su dignidad y su misión sean universales, y, por consiguiente, no abarquen a un solo pueblo, sino a todos los hombres. En efecto, todos los hombres están sometidos a las potencias del mundo y a la muerte; por eso él toma sobre sí la culpa de todos, representándolos así delante de Dios. Desde ese mismo instante, todo hombre es visto por el Padre divino a través del Hijo que lo representa ante él: por eso todos los hombres forman en el Hijo una unidad para el Padre. Todos tienen en el Hijo una

unidad de destino, constituyen un nuevo Israel, un Israel universal, y esta unidad le viene dada por el destino del Hijo, decisivo para cada uno de los hombres. Pero todavía hemos de añadir algo. La obra del Hijo es, sin duda alguna, el compromiso de amor del Padre (Jn. 3,16; Rom. 8,32); por su parte, el Hijo nos repite continuamente que su obra es una obra de comunión con Dios. Ella es, ante todo, revelación del misterio que en Dios mismo es comunión, es decir, unidad (en la distinción) del Padre (el que envía) y del Hijo (el enviado), pero una unidad que es en sí misma un tercer polo: el Espíritu, que viene a nosotros cuando se va el Hijo (Jn. 16,7) y es, al mismo tiempo, Espíritu del Padre (Rom. 8,11) y del Hijo (Rom. 8,9), que el Padre envía en nombre del Hijo (Jn. 14,26) y el Hijo en nombre del Padre (Jn. 15,26). De este modo, el compromiso del Dios único, libre y personal, es a la vez compromiso de la comunión y de la comunidad divina; lo constatamos a través de su misma estructura. El es, al mismo tiempo, persona y comunidad, que implica una exigencia y un servicio recíprocos: sólo así puede Dios ser «el Amor» en sí mismo, independientemente de todo objeto sobre el que pueda recaer su amor. Así pues, en Dios, personalidad y comunidad son inseparables y se originan a la vez, y la comunidad que en él existe es tan radical que, en ella, las personas se compenetran perfectamente entre sí y están en comunión total; tan sólo se distinguen entre sí en la medida en que cada una de ellas es para-la-otra. La naturaleza misma del ser personal —que es el supuesto intangible de la comunión total— excluye radicalmente todo aquello que el ser finito considera «privado».

A través de la encarnación del Hijo, un miembro de la comunidad divina se hace hombre; de esta manera, la

sociedad humana viene asimilada a la forma y al espíritu de la sociedad divina. Esto no quiere decir que las leyes terrenas de la comunidad sean anuladas; no obstante, quedan orientadas hacia un punto terminal que se sitúa más allá de sus ordenanzas terrenas, precarias y caducas y, en último extremo, se fundamenta en Dios. De esta forma, trascienden objetivamente todos los ordenamientos terrenos de la personalidad y de la interpersonalidad al ser introducidas en la esfera trinitaria a partir del compromiso total de Dios por la humanidad entera a través de Cristo. Ahora bien, aunque desde un punto de vista objetivo las cosas sean así, esto no quiere decir que sean conocidas subjetivamente por el hombre, que sean «para mí». Por una parte, los hombres han de enfrentarse, ante todo, con este hecho (a través de la predicación del Evangelio: Rom. 10,14 s.); una vez enfrentados con él, quedan en libertad para aceptarlo o rechazarlo (Rom. 10,16). Y es justamente en este punto en donde se evidencia el drama de la historia de la salvación y entra en juego abiertamente la Iglesia.

En base a lo que acabamos de decir, la función de ésta sólo puede ser la de mediadora e impulsora. Ella cumple, a un nivel más elevado y universal, el papel que desempeñaban en Israel los enviados personales de Dios: es decir, el de mediadores de Dios ante el pueblo y del pueblo ante Dios. En el Nuevo Testamento, el «pueblo» es la humanidad entera. Por eso, el papel de la Iglesia de cara a la humanidad no es el de ser una segunda comunidad, particular y cerrada, o bien una comunidad que tiene su fin en sí misma, es decir, una «societas perfecta» espiritual yuxtapuesta a la mundana. Su existencia se justifica (*Daseinsberechtigung*) en la medida en que es mediadora de toda la verdad

vigente, verdad liberadora y salvífica preparada por Dios para el hombre a través de una apertura que es, ante todo, prolongación del compromiso de Dios en Cristo. La Iglesia sólo ha de adoptar una forma visible en la medida en que ésta es necesaria para hacer posible una irradiación de su anuncio y de su realidad en el mundo que resulte creíble.

¿Qué características ha de reunir esta forma? Que esté constituida por aquellos hombres que reconocen el compromiso total de Dios por la liberación del mundo y le dan su consentimiento: es decir, por aquellos que creen y, a través de esta fe, son puestos en libertad (*Freisetzung*) y adquieren la posibilidad de conquistar para sí esta libertad. Mediante la fe, llegan a formar parte (a través del bautismo) de la comunidad divina que se ha abierto al mundo. Participan del misterio de la Eucaristía, que no es otra cosa que el compromiso último de Dios mismo: del Padre que nos da a su Hijo de la manera más explícita —su carne es distribuida a todos y su sangre es derramada por todos—; reciben el perdón de sus pecados, renovado continuamente a través del misterio del retorno a Dios (confesión), y el Espíritu Santo, el Espíritu de la comunión divina. Para hacer participar a los creyentes de estos misterios existe en la Iglesia un ministerio, que sirve a quienes sirven, que es mediación para los mediadores.

No es posible precisar más. Pero es también educación (como nos lo muestran las cartas paulinas) en la obediencia eclesial, sin la cual la Iglesia no podría reflejar y atestiguar de un modo creíble la obediencia de Jesús al Padre. Esta obediencia es algo sumamente necesario, ya que la Iglesia ha de reflejar en el mundo la unidad absoluta de la comunidad divina, en donde no hay nada privado, ninguna rivalidad, ningún parti-



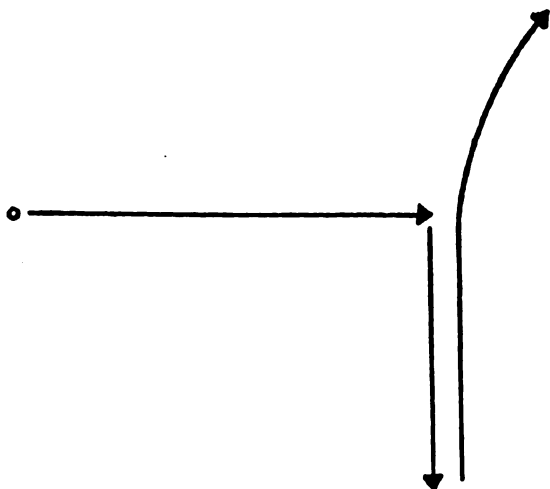
dismo, sino que el amor, antepuesto a todo individualismo, es principio de unidad. En la Iglesia, cada miembro es persona en cuanto que asume la función personalizante a la que lo llama la gracia de Dios por el bien y el servicio de todos. Esto aparece claramente en la comparación que hace Pablo de la Iglesia con el cuerpo, que está formado por muchos miembros diferentes, lo cual ha de demostrarse en las situaciones más difíciles (cf. Hech. 21, 17-30); por ejemplo, en las tensiones entre los «fuertes» y los «débiles» (Rom. 14-15; 1 Cor. 8). La iglesia es servicio-con-Cristo para la redención del mundo. Es el compartir (*Mit-Teilung*) de Dios, que, en Cristo, se comparte a sí mismo con el mundo. Por eso el ser más íntimo y la vida de la Iglesia ha de ser un compartir. Ella es lo que es en cuanto que participa de Dios y, por consiguiente, sólo puede realizar su auténtico ser compartiendo aquello de lo que participa. Pablo la describe como el cuerpo de Cristo, que surge precisamente en el lugar en que Cristo se entrega eucarísticamente a los participantes en el sacrificio (1 Cor. 10,16 s.), exigiendo a los que lo reciben que tengan un comportamiento semejante y se comuniquen a su vez a los demás (2 Cor. 8-9). La más estricta lógica lleva a Juan a concluir que si «Dios ha dado su vida por nosotros en Cristo, nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos» (1 Jn. 3,16). Entre sacramentos y existencia no hay en la Iglesia más diferencia de la que existe entre el manantial y el río. Es de aquí y no de otra parte de donde brotan, en la vida de la Iglesia, la doctrina de la Trinidad, la cristología, la eclesiología, los sacramentos, la vida cristiana, es decir, todos los misterios de la fe, en cuanto amor comunicado por Dios mismo y difundido en el mundo a través de la Iglesia.

A la pregunta de quién es en el Nuevo Testamento el elegido de Dios (por qué Dios se hizo hombre) no se puede responder sino mediante la secuencia Cristo-Iglesia-humanidad, y en la humanidad se halla incluida, naturalmente, la totalidad del cosmos. Toda división en el seno de esta secuencia es siempre relativa y provisional: ella ha de referirse al objeto por el cual se se comprometió Dios de un modo radical, es decir, al mundo en su totalidad («Tanto amó Dios al mundo...»). En efecto, desde una perspectiva cristiana, el mundo ya no es un colectivo anónimo: a medida que la luz divina penetra en él a través de Cristo y de la Iglesia, la comunidad humana se personaliza visiblemente, y aquel que es alcanzado por la luz recibe la llamada y la misión y le viene dado el ser-para-los-otros (*Für-andere-Sein*). El se convierte en alguien que comienza a participar de la comunión divina. Volvemos así a la imagen de la levadura: la pasta sin levadura es una masa informe de existencias privatizadas, que, sometidas a los poderes del mundo, constituyen al mismo tiempo, un colectivo. Sólo la acción de la levadura sobre la pasta, la fermentación, hace posible una desprivatización con vistas a la verdadera personalización y una descolectivización en orden a la auténtica comunión.

### *III. Encuentro entre el que elige y el elegido*

Pero quizá hemos avanzado demasiado aprisa y no hemos prestado la suficiente atención a las enormes dificultades que se oponen a una síntesis tan simple entre el compromiso de Dios y el del cristiano. Conviene que volvamos un poco sobre nuestros pasos y

consideremos los problemas que plantea tal síntesis. Dios actúa en nosotros a través de Cristo. Pero, ¿cómo podemos llegar nosotros a actuar juntamente con él? Esto resulta más problemático si pensamos que el obrar decisivo de Dios en nosotros comenzó en la vida terrena de Jesús, la cual terminó en un fracaso, y que, por otra parte, los pasos decisivos de este obrar se dieron a través de la muerte en la cruz, el abandono de Jesús por Dios, el descenso a los infiernos y la resurrección al tercer día. Todo este proceso y todas estas situaciones no parecen susceptibles de imitación por nuestra parte. A lo largo de toda nuestra vida tan sólo podemos realizar obras finitas e imperfectas, que carecerán siempre de aquella dimensión universal que caracteriza a la muerte y a la resurrección de Cristo.



Observemos en el presente gráfico la forma de la obra de Cristo: desde la encarnación y el nacimiento

hasta la muerte es una línea horizontal, que representa su vida mortal. Después de la muerte tiene lugar una caída: «descendió a los infiernos», es decir, experimentó la ausencia de tiempo y de lugar, mientras que para nosotros (en el sábado santo) continúa transcurriendo el tiempo superficial y puramente cronológico. Y desde las tinieblas del «infierno», inespaciales e intemporales, el poder y la gloria del Padre le hacen alzarse «al tercer día»; todo su ser, alma y cuerpo, es elevado —línea perpendicular— a la vida eterna. Esto es lo que podemos llamar la «forma» de la obra de Cristo, por más que supere de un modo incomprensible todo lo que podemos imaginar desde el punto de vista humano. Ella engloba al tiempo y a una doble especie de eternidad: la primera es la eternidad de los «infiernos», la pérdida de toda dimensión temporal, la reducción a un eterno «punto muerto»; la segunda es, por así decirlo, el «siempre»: la inimaginable apertura a lo que está más allá del tiempo.

Ahora bien, según Pablo, la obra de Cristo en toda su amplitud ha de convertirse en norma de nuestra vida terrena de cristianos. Según él, nosotros hemos muerto ya con Cristo —sacramentalmente, a través del bautismo, y existencialmente, al ser crucificados con él (Gal. 6,14—, pero, a la vez, «Dios nos resucitó por medio de Jesucristo y nos hizo sentar en los cielos» (Ef. 2,6). Vivimos, pues, en horizontes y en dimensiones que están por encima de nuestro ser mortal.

Pero, ¿cómo es posible una cosa semejante? ¿Cómo se encuentran el compromiso de Dios en Cristo y nuestro compromiso cristiano? ¿El encuentro entre ambos es totalmente invisible, de tal manera que podemos decir de un modo dialéctico: nuestra mortalidad y caducidad pecadora es, al mismo tiempo —aun cuando

esto sólo podamos imaginarlo plenamente a partir de la fe— la justificación en Dios a través de Cristo? ¿O bien hay entre ambos una especie de cesura de la que podemos tomar conciencia y que está en nuestra mano superar?

En el Antiguo Testamento vemos cómo la respuesta de Israel a la gracia originaria de la elección es una actitud de total disponibilidad, un dejarse conducir hacia la libertad. Este era, al menos, el ideal; de hecho, Israel nunca lo ha llevado a la práctica de un modo pleno. En el Nuevo Testamento, la actitud del Verbo encarnado, Jesús de Nazareth, es una aceptación clara y sin reservas de la voluntad del Padre que lo guía en su misión. Cuando un hombre se declara anticipadamente de acuerdo con cualquier decisión divina, aun cuando tal decisión esté velada y no sea visible, se puede decir que él se identifica, a su modo, con la voluntad divina. Evidentemente, esto sólo es posible en virtud de la gracia divina, pero, en cualquier caso, semejante actitud no destruye la naturaleza humana. Puede darse el caso de que Dios haya hecho experimentar a este hombre que se identifica con su voluntad, situaciones de soledad y de angustia, ante las cuales la naturaleza mortal y finita retrocede espantada, pues sobrepasan todo lo que el hombre puede imaginar. Por eso ha de surgir necesariamente (como en el monte de los Olivos) un conflicto entre «mi voluntad» y la de Dios, pero la identificación originaria con la voluntad divina se sobrepone, no obstante, a la voluntad personal. En efecto, el acto más íntimo y radical de ésta es la aceptación de la voluntad de Dios y la aceptación del hombre. Esta aceptación, este dejar-hacer no sería únicamente una resignación fatalista frente a un poder superior, sino un abandonarse filial y

confiado —situado más allá de las fuerzas de la naturaleza— al amor de Dios, aun cuando tal amor no sea en todo momento objeto de una experiencia directa.

Esta es la identificación con la voluntad de Dios característica del Nuevo Testamento. Es el acto fundamental de la existencia de Jesucristo como Hombre-Dios, que ha introducido en la vida humana la autodonación infinita propia de la vida divina y el acto fundamental de María, su Madre, que, a través de su *Ecce ancilla*, ha puesto de manifiesto una aceptación sincera e ilimitada de la voluntad de Dios: ella es verdadero seno, verdadera matriz, materia, Madre, de la cual puede formarse todo lo que Dios quiera. Y, por eso, ella es la imagen originaria de la Iglesia, que no sólo ha pronunciado un sí exterior (como la sinagoga), sino que lo ha encarnado en su propia vida. Aquí tenemos el encuentro definitivo entre cielo y tierra, entre lo infinito y lo finito: el cielo hace virilmente de guía y da su infinitud a la tierra, pero ésta, en virtud del don de la infinitud que ha recibido, responde adecuadamente con su fecundidad. En este sentido, María (y, en ella, la Iglesia) ha seguido anticipadamente, sin saberlo, el destino de su Hijo: el abandono de Dios en la cruz, el descenso a los infiernos y la resurrección. De este modo, el compromiso global de Dios en Jesucristo se convierte, a través de la gracia, en el modo en que se hace posible también el compromiso del hombre que colabora con Dios en la obra de la redención. Comprendemos ahora por qué Jesús prometió a sus discípulos que realizarían obras más grandes que las que él había hecho en la tierra (Jn. 14, 12). En efecto, las obras de su vida terrena no podían ser otra cosa que imágenes de la pasión y de la resurrección: por ejemplo, Jesús ha curado a los enfermos, ha hecho el milagro de la multi-

plicación del pan, ha caminado sobre las aguas: todo esto son símbolos de una realidad que para él significa «plenitud» (Lc. 13,32) y pasos hacia ella. Pero los cristianos podrán realizar tales obras en la medida en que participan de esta plenitud (ya acontecida) y de la fuerza del Espíritu Santo, enviado por aquel que la ha llevado a término.

De aquí se deriva otro importante criterio. El compromiso de Dios en Jesucristo fue un compromiso firme y total en favor de la humanidad pobre, extranjera, desnuda, hambrienta, enferma, prisionera en la gran «casa de la servidumbre de Egipto», en el mundo alejado de Dios, un compromiso que le lleva a tomar sobre sí en el Hijo toda la finitud humana. Jesús se ha identificado con todos estos pobres (Mt. 25,35 s.), de tal manera que el Padre podía contemplarlos a todos en él, y, por consiguiente, verlo a él en cada uno de ellos. Si el compromiso humano ha de entenderse a partir de su fuente, es decir, como adhesión al compromiso de Dios, no se trata únicamente de imitar en cristiano el compromiso de Dios a través de una acción ética, social o política, intentando ser solidario de los pobres, de los oprimidos, de los prisioneros, de los perseguidos, etc., sino de comprometerse a partir de una motivación religiosa, de amar, ante todo, a Dios, que nos ama en Cristo, y, partiendo de este amor, volvernos hacia el hombre. Al hacerlo así nos encontraremos con el primer objeto del amor de Dios, máxima expresión y, al mismo tiempo, punto terminal de su compromiso, es decir, con Jesucristo, Hombre-Dios, el cual, en cuanto punto focal del amor divino y del humano, nunca puede ser omitido u olvidado. Su función no es la de un mediador finito, por elevado que sea; él es la mediación misma y, *en cuanto tal*, se sitúa en el centro

de todo: en él resplandece el amor de Dios por nosotros, y a la vez, nuestro amor a Dios deviene uno con nuestro amor al prójimo y se hace inseparable de él.

Comprendemos ahora el motivo por el cual Pablo, tras dictar la primera carta a los Corintios, cuando toma la pluma para estampar su firma, añade una frase que, según todas las apariencias, forma parte de una liturgia conocida para los Corintios: «Si alguno no ama al Señor (se refiere a Jesús), sea anatema» (1 Cor. 16,22), es decir, no puede pertenecer a la comunidad cristiana, a la mesa en la que el Señor se ofrece a sí mismo, pues no ha comprendido cuál es el fundamento de la fe. De igual modo, según Juan, Jesús nos exige que le amemos, en cuanto que la fe no es otra cosa que la comprensión que en él se ha manifestado y ha sido sometida a la prueba del amor trinitario (Jn. 8,42; 14,15.21.23.24.28; 15,21.23 s. 28; 16,27; 21,15 s.; 1 Jn. 2,15; 4,20; 5,1 s.). El amor en cuanto comunión cristiana ya no es un principio abstracto, sino la participación en un acto personal de Dios, que tiene su punto culminante en Cristo; considerado en profundidad, este amor incluye en sí a toda la Trinidad; visto en amplitud, abarca el amor de Dios por el mundo entero.



## Consecuencias

### *1. Buena Nueva y permanencia en el origen*

La Buena Nueva, el *Eu-angelion*, no es primariamente un objeto de fe o de ciencia y, mucho menos, un programa de acción, sino una «gran alegría» (Lc. 2,10), una alegría que no cabe en ningún corazón humano («en fuerza del gozo y de la admiración, no podían creer a sus ojos»: Lc. 24,41), pues nuestro corazón no puede abarcar a Dios (1 Jn. 3,20), y la paz que él nos alcanza a través de la experiencia de la muerte y del infierno (Jn. 20,19.21) «sobrepasa a todo entendimiento» (Flp. 4,7). Esta paz aparece ya al principio, porque, con el nacimiento del Mesías, se cumplen todas las promesas de Dios encerradas en su sí al mundo (2 Cor. 1,20), y porque la esperanza más antigua, con la que empezó todo, la esperanza en la superación de la muerte, se cumple a través del nacimiento de Jesús (Rom. 4,17).

Viene después el áspero y accidentado camino recorrido por Jesús a lo largo de su vida terrestre, el enorme

esfuerzo de Jesús mismo y de sus discípulos (que le siguen sorprendidos, sin comprender nada) por realizar el compromiso de Dios en el mundo. Aquí no se nos ofrecen almibaradas teorías sobre la salvación; las palabras de Jesús suenan ásperas, se vuelven cada vez más exigentes e inexorables, el Verbo de Dios hecho carne es un martillo que tritura la roca (Jr. 23,29), una espada que penetra hasta las coyunturas y la médula, hasta que todo queda desnudo y manifiesto a los ojos de Dios, a quien hemos de dar cuenta de nuestros actos (Heb. 4,12 s.). En cada palabra, en cada acto se siente el compromiso de Dios, su radicalidad, su seriedad. En la vida de Jesús, nada queda al margen de este compromiso; ningún aspecto de su vida, ninguna parte de su ser queda fuera o por encima de la obra del Padre que él mismo es, que continuamente toma sobre sí y que el Espíritu Santo traza paso a paso. Su entrega a la obra del Padre es total, y él exige una abnegación semejante a sus discípulos y a todos aquellos que le escuchan.

Con todo, su vida sigue un ritmo normal: él tiene tiempo para dormir, para comer, para celebrar fiestas, para asistir a banquetes. En su vida hay momentos de alegría, de ira, de llanto, de disgusto, y momentos de retiro y de oración, de los cuales saca nuevas fuerzas para realizar el compromiso que ha tomado sobre sí. Pero hasta el menor acontecimiento de su vida cotidiana es para él misión, todo está ordenado a su sí a Dios, que se renueva constantemente (Jn. 5,19 s.), pues toda la existencia de Jesús tiene como supuesto la aceptación previa y global de la voluntad del Padre (Flp. 2,6 s.), en cuanto que, en la vida de Cristo, toda acción tiene como base la perenne sintonía entre él y el Padre. Este acuerdo de fondo es lo que confiere el ritmo adecuado a su acción. Pero cuando el Padre hace

llegar finalmente la tan esperada «hora» (Jn. 12,33) y Jesús se prepara para la experiencia del infierno (Jn. 14,31), aquella sintonía de fondo que todo lo sostenía se rompe: el manantial que tenía su origen en el Padre se agota, la proximidad a él desaparece, su resplandor se apaga: el Padre abandona al Hijo, que lleva ahora sobre sí los pecados del mundo (Mc. 15,34). Pero este abandono en el que el Hijo llama todavía al Padre que se ha ocultado, es como el negativo de una presencia y de una unión indestructibles: sólo quien vive esta presencia y esta cercanía del Padre puede experimentar un abandono semejante. Es en el momento de la máxima oscuridad, del no-comprender-ya-nada (*Nichtmehrwissen*) cuando el Hijo se percata de esta unión indestructible: «He aquí que llega la hora, y ya es llegada, en que... me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn. 16,32). De estas palabras no se puede deducir que, en este claro compromiso de Dios por la salvación del mundo, el Hijo continúa experimentando la «eterna bienaventuranza» de la unión trinitaria en el «plano más elevado» de su propia alma, pues él ha sido abandonado por el Padre y, por consiguiente, éste ha sido «abandonado» por el Hijo. Es Dios quien, en definitiva, tiene en sus manos y dirige este compromiso hasta el final. No tenemos palabras ni conceptos adecuados para expresar este tomar-sobre-sí, este «sumergirse» (*Sich-ein-lassen*) en el destino del mundo. No es que su poder quede a merced del destino y de la fatalidad del mundo, es que él mismo hace que su omnipotencia se exprese a través de su libérrimo amor, viviendo y sufriendo en la libertad de Jesús hombre. Este amor no es forzado por nada a la experiencia del abandono —ni siquiera por la perdición del hombre—, pero Dios se ha

atrevido a crear seres libres y ha asumido hasta el fondo los riesgos que esto comporta. El hecho de que el amor de Dios sea más grande que la astuta perversidad humana no constituye ninguna ventaja desleal del creador sobre la criatura: en efecto, el amor no vence según el *modus* de la omnipotencia; lo hace según el *modus* de la impotencia.

Su victoria es, pues, leal: la alegría de la Pascua se funda en la experiencia del abandono y del infierno. El abandono es como la prueba última de la unidad trinitaria, que, en cuanto tal, es alegría plena y absoluta. No es una alegría fosilizada y egoísta que se complace en sí misma mientras la criatura sufre, sino un gozo que se sumerge profundamente en el sufrimiento del mundo, participa de él y lo vive hasta las últimas consecuencias. El compromiso de Dios por el hombre pecador es tan definitivo que hace enmudecer cualquier objeción contra el orden del mundo o contra la providencia. El Nuevo Testamento es un libro en el que la alegría es capaz de abrazar el dolor más extremo, el abandono de Dios por parte de Dios, la exigencia más áspera, la crítica más inexorable y la ruptura más trágica (como la que existe entre judíos y cristianos frente a la cruz). Sí, el Evangelio no se manifestaría como la Buena Nueva si no tuviese la fuerza y el coraje de superar «la gran tristeza y el continuo dolor de mi corazón» (Rom. 9,2), porque la promesa sobreabundante del amor de Dios «nos consuela en todas nuestras tribulaciones» (2 Cor. 1,4).

Si el hombre acoge con fe la Buena Nueva experimenta un extraño tormento. Por una parte, contempla cómo el sublime amor de Dios ha vencido al mundo (Jn. 16,33) y cómo ha perdido su aguijón hasta el último enemigo, la muerte (1 Cor. 15,55). Este com-

promiso de Dios se anticipa a todo lo que el hombre puede ser, hacer y responder. En él todo viene rectificado, incluso lo que el hombre recibe. Por eso el hombre no puede hacer nada mejor que remitirse, con la sencillez de un niño, a esta fuente originaria que encierra toda verdad y, de una vez por todas, no querer saber «otra cosa que a Cristo Jesús, y éste crucificado», abandonado por Dios, a fin de que en este origen en quien radica toda fuerza «no se desvirtúe la cruz de Cristo» (1 Cor. 1,17). Alejarse de ella, que es la fuente de nuestro ser-en-la-gracia (*Beschenkwerden*), para pasar a una acción puramente individual, supondría que «ha desaparecido el escándalo de la cruz» (Gal. 5,11).

Por otro lado, la fuente originaria no nos permite permanecer en ella como en una simple realidad fáctica, o contemplarla como una mera verdad teórica o una bella imagen, o contentarnos con pronunciar una palabra de agradecimiento. Ella no es ni un simple dato, ni una verdad, ni una imagen: es Dios mismo en su inconmensurable compromiso por el mundo y por mí. Y yo no puedo limitarme a contemplarlo, pues estoy implicado radicalmente en él. Procediendo de un modo gradual, podemos decir: Dios se compromete por mí y, en virtud de ello, me hace participar en su propio compromiso; no puedo limitarme a sacar ventajas de este compromiso, sino que he de tomar parte, y de un modo estrecho, en esta efusión del amor eterno, que se manifiesta como tal justamente a través de su compromiso absoluto por el mundo. En efecto, lo que nosotros llamamos gracia gratuita, libremente otorgada por Dios al mundo, es precisamente su compromiso por él, el cual arrastra a su vez al mundo.

Queda así superado y relativizado el dualismo entre

oración y acción, entre acción y contemplación. Ordinariamente, se piensa que, para el cristiano (y, en general, para todo hombre religioso), la acción emana de la contemplación, o sea que ésta puede y debe prolongarse en la acción fecundándola. Esto es acertado en la medida en que en el cristianismo (y en toda religión) la primacía corresponde a Dios, al Absoluto: es a él a quien primero debemos volvernos a fin de conocerlo y poderlo anunciar; toda acción temporal ha de ser un eco y una respuesta a tal experiencia originaria. En cualquier caso, la gracia de Dios es anterior a nuestro compromiso activo: es su amor lo que nos lleva a comprometernos en y por el mundo. Esta primera regla, que en modo alguno queremos contestar, sufre en el cristianismo una modificación sustancial por el hecho de que la fuente de la gracia en la cual soy ante todo llamado a beber, es por sí misma el compromiso absoluto, la acción absoluta de Dios por el mundo. Al margen de esto jamás podré experimentar que el amor de Dios es amor trinitario. No puedo hacer abstracción de la dramática acción de Dios que se manifiesta en la encarnación, en la cruz y en la resurrección de Cristo, para contemplar «al fondo de todo» a un «ser» divino inmóvil que se complace eternamente en sí mismo. Al observar el amor de Dios, lo que contemplamos es la «entrega amorosa» de Cristo, «que nos constriñe, persuadidos como estamos de que si uno murió por todos, luego todos son muertos» (2 Cor. 5,14). Nos percatamos súbitamente de que esta acción total nos implica de antemano y, por consiguiente, nos sentimos asociados a ella. La praxis de Dios nos «constriñe»: puesto que él ha dado su vida por nosotros, también nosotros hemos de dar nuestra vida por nuestros hermanos (1 Jn. 3,16). Es justamente

a través de la contemplación como nos sentimos sumergidos en esta fuente originaria e impulsados por ella a una efusión personal hacia el exterior. Y si llevamos a cabo la praxis de un modo *adecuado*, nos sentiremos cada vez más inmersos en esta fuente, porque la libertad que queremos encontrar se halla presente allí y de un modo definitivo.

No nos está permitido simplificar o anular esta dialéctica; al contrario, debemos prevenirnos cuidadosamente contra toda simplificación. En ningún caso podemos volver la espalda a esta fuente, al punto en que tiene su origen la gracia de Dios, como si fuese ya suficientemente conocido como un simple objeto o lo poseyéramos de una vez para siempre como un tesoro del que podemos disponer y que podemos utilizar a nuestro antojo. Aquella fuente es la boca de Dios, de la cual no podemos separarnos. Es el acontecimiento vigente desde y para siempre, a través del cual somos instalados en nuestra propia verdad y adquirimos la posibilidad de permanecer en ella. El vocablo «permanecer», que en Juan tiene una importancia fundamental, lo expresa claramente: «Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y permanecieron con él aquel día» (Jn. 1,39). Y a la inversa: «De nosotros han salido, pero no eran de los nuestros. Si de los nuestros fueran, hubieran permanecido con nosotros» (1 Jn. 2,19). Por consiguiente, «permanecer» significa mantenerse en la gracia y en el compromiso de Dios en una actitud de agradecimiento y de adoración ante el milagro del amor absoluto. Cuando Pablo habla de la «oración constante» se refiere a esto (en consonancia con el Evangelio de Lucas: 18,1; 1 Tes. 1,2; 2,13; 2 Tes. 1,3.11; 2,13; 5,17; Rom. 1,10; 1 Cor. 1,4; Ef. 5,20; Flp. 1,4; Col. 1,3; Flm. 4). Orígenes nos ofrece una

bella explicación de la posibilidad de semejante oración: «Ora sin interrupción el que une la oración a sus obligaciones cotidianas y a todas sus acciones, pues también las obras buenas o el cumplimiento de los mandamientos (de Dios) están incluidos en la esfera de la oración. Por consiguiente el precepto de orar constantemente sólo es posible llevarlo a la práctica en la medida en que concebimos la totalidad de la vida del creyente como una plegaria; lo que habitualmente llamamos oración es sólo una parte de esta plegaria» (*Sobre la oración*, 12,2). La fuente originaria es lo bastante rica como para fecundar toda nuestra acción terrestre, *siempre que* la mantengamos viva en nosotros y no nos alejemos de ella. Sólo ella es la fecundidad verdadera; y nuestra vida será tanto más fecunda cuanto más cerca estemos de ella, que es el manantial del que emana nuestra propia fuente personal y la acción por antonomasia, el fundamento de toda nuestra acción. Cuanto más sencilla y receptiva sea nuestra actitud ante esta fuente (hemos de comportarnos frente a ella como niños pequeños), tanto más adultos y maduros nos mostraremos ante el mundo, abriéndonos a él en una actitud de autodonación.

Para el cristiano, este permanecer en la fuente tiene muchas dimensiones. Naturalmente, un acto plenamente consciente de apertura personal, de escucha de la palabra de Dios, de contemplación, requiere tiempo, a fin de que, paulatinamente, la lluvia divina se filtre en nosotros e impregne todo nuestro ser; en efecto, sólo cuando hemos acogido la palabra de Dios podemos pronunciarla rectamente en nuestro corazón como oración vocal dirigida a Dios. No obstante, nuestra relación personal con él nunca se sitúa en una esfera meramente privada; nuestra apertura a Dios



tiene, al mismo tiempo, una dimensión social: escucha de la Palabra predicada en la Iglesia, Eucaristía comunitaria, intercambio de la Palabra de Dios entre aquellos que creen. Hacer comunidad en la Iglesia, llevar a la práctica la comunión, compartiéndolo todo con los demás no es en modo alguno algo secundario, sino un permanecer en el origen, un hacerlo presente en nuestra existencia. Para el católico, Cristo y la Iglesia por él fundada son, de un modo inseparable y simultáneo, fuente y origen. De la misma manera que María fue antes que su Hijo, pero sólo podía ser madre a través del compromiso del Hijo, en la vida del cristiano, la Iglesia es anterior a él y le comunica lo que él mismo sabe, es decir, que ella sólo es origen en cuanto que existe en virtud del compromiso de Cristo y de Dios.

Hemos de asimilar cada vez más profundamente esta dimensión de la praxis cristiana si no queremos perder de vista el origen en toda nuestra acción temporal. Y sólo la asimilamos en la medida en que la llevamos a la práctica de un modo consciente, es decir, cuando hacemos continuamente presente el recuerdo de la fuente originaria, saliendo de toda disipación mundana. Poco a poco se consigue también la integración psicológica, sin necesidad de ningún *training* antinatural. La fuente originaria corre a través de todo nuestro ser incluso cuando estamos absorbidos por las tareas terrenas. A estas ocupaciones hemos de dedicarnos, por supuesto, de un modo pleno, poniendo en ellas todo nuestro corazón y toda nuestra atención, pues, en definitiva, tal es nuestro deber. Más aún, el hecho de nuestro permanecer en la fuente originaria y de su continua presencia en nosotros emana de esto: el compromiso de Dios por el mundo nos ha incorporado a él como elementos constitutivos e instrumentos suyos.

De este modo llevamos a la práctica en nuestra existencia lo que, en aquella fuente, Cristo (juntamente con la Iglesia) ha realizado bajo la forma de Eucaristía. Para él la Eucaristía tiene un doble significado: ponerse en manos del Padre, de tal manera que éste pueda distribuirlo como pan y derramarlo como vino por el mundo y, al mismo tiempo, comprometerse hasta el extremo por el mundo, a fin de hacerse presente en los otros no sólo mediante su palabra y su acción, sino también a través de todo su ser.

## *II. ¿Cómo hemos de ver a los demás hombres?*

La referencia de la Iglesia al mundo es algo que se sigue naturalmente de lo anterior. Si permanecemos juntos en el origen como comunidad de vida eclesial, nos esforzaremos a continuación por hacer efectiva en nosotros la comunidad divina que Jesucristo ha hecho presente en el mundo. Para realizar esta comunidad eclesial de acuerdo con su mandamiento, hemos de aprender a no mirar al prójimo con nuestros ojos naturales o a valorarlo según nuestras categorías psicológicas, sino que hemos de contemplarlo con «los ojos de la fe», a fin de hacer nuestra la visión que de él tiene Dios en Jesucristo.

Hasta qué punto esto es necesario y, por otra parte, difícil, nos lo muestran las numerosas advertencias de las cartas paulinas que giran más o menos en torno a este punto. Aparentemente siguen existiendo las diferencias entre hombre y mujer, señor y siervo, judío y pagano, fuerte y débil, sabio y necio, pero, a los ojos de Dios, que han de ser también los del cristiano, han desaparecido. Y no sólo esto, sino que incluso se ha

producido una «inversión de los valores», porque «Dios eligió la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes, y lo plebeyo del mundo, el desecho, lo que no es nada, lo eligió Dios para anular lo que es» (1 Cor. 1,27 s.). Sin embargo, la debilidad y la necedad no tienen ningún motivo para enorgullecerse de esto o para mirar a la fuerza y a la sabiduría de arriba a abajo (de otro modo estaría justificado el reproche de Nietzsche). Ambos polos han de referirse a su Señor y a su cabeza común, en cuanto que son miembros de un mismo cuerpo, y esta referencia ha de hacerse a través de una dialéctica *sui generis*, sólo comprensible desde una perspectiva cristiana. La función que cada hombre desempeña en el cuerpo de Cristo no es algo que pueda deducirse de su esencia natural, sino que deriva del ministerio que le ha sido asignado por la cabeza (Ef. 4,11; cf. Rom. 12,3), que lo sitúa en un puesto determinado. Por lo tanto, esta ordenación o vocación a tal o cual ministerio coincide con la personalidad cristiana del interesado. En la Iglesia, que consiste en este conjunto de carismas, las relaciones personales se identifican simplemente con la conexión entre las diversas funciones carismáticas. Esto quiere decir que yo he de contemplar a mi prójimo exclusivamente a partir de su ser-definido (*Bestimmt-sein*) a través de Cristo. En efecto, es la gracia y la misión de Cristo lo que le confiere su ser-para-Dios, con el que ha de identificarse su ser-para-mí.

Ciertamente, no todos los cristianos son perfectos, pues no todos viven plenamente su vocación. Por eso es necesaria, por una parte, la exhortación (de quien tiene el ministerio de guiar a la Iglesia) a soportarnos los unos a los otros (Flp. 2,3; Gal. 6,2; Ef. 4,2) y, por otra parte, la corrección fraternal hecha «con espíritu

de mansedumbre» (Gal. 6,1). Ahora bien, la comunidad eclesial de los creyentes es sólo el modelo visible de lo que debería ser la comunidad de todos los hombres sobre la base de la redención del mundo hecha por Cristo. El creyente no deberá mirar de un modo diferente al cristiano y al que no lo es. Todo hombre es lo que es en la verdad divina, en virtud de su ser-amado por Dios y de su ser-redimido a través de su Hijo. El compromiso que Dios ha realizado por él no es menos absoluto y radical que el que ha hecho por mí y por los fieles de la Iglesia. Así pues, el compromiso que asumimos por un extraño (como el samaritano) no debería diferenciarse en nada del que realizamos por el «hermano creyente», al menos en la medida en que permanecemos en el origen y dejamos que el compromiso originario de Dios manifieste su eficacia a través de nosotros. Cristo ha muerto por todos los hombres y, por consiguiente, todos son hermanos suyos, y la comunidad de la Iglesia está siempre abierta al mundo entero. Pero no en un sentido puramente humanitario y cosmopolita, sino porque el cristiano se compromete por los otros, consciente de la fe y de la responsabilidad que le vienen dadas a través del compromiso de Dios. Naturalmente, esta apertura a todos los hombres es difícil de llevar a la práctica: la limitación de nuestras fuerzas y de nuestra existencia nos impone un cierto orden de preferencia en el ejercicio de nuestra abnegación. En su *Summa Theologica* Tomás de Aquino ha intentado determinar un orden objetivo de preferencia. Pero aun cuando sus reglas puedan ser válidas, la vida cotidiana nos sitúa siempre ante imprevistos: en nuestro camino encontramos a uno que ha caído en manos de los ladrones y nos vemos obligados a cambiar todos nuestros planes, pues él es nuestro prójimo.

El cristianismo ha proyectado la luz del amor sobre la humanidad entera y a esta luz resplandece la dignidad personal de cada uno de los hombres. Sólo a partir de ella pueden formularse los derechos comunes de los hombres, que se han hecho normativos para nosotros, aunque en la práctica sean tan pisoteados. El oscurecimiento peor de los valores cristianos es el que se produce cuando naciones que se dicen cristianas no respetan estas normas, en tanto que otras que no se consideran como tales procuran ajustarse a ellas. En el mundo precristiano buscaríamos en vano una visión semejante del hombre: ni en Platón, que habla del *eros* de un modo tan sublime, ni en los tratados de Aristóteles o de Cicerón sobre la amistad, ni siquiera en los escritos de los estoicos, se presta la más mínima atención a la persona humana, cuyo fundamento sólo se encuentra en la revelación cristiana. En su compromiso infinito, Dios tiene siempre presente al individuo concreto (aun cuando lo vea dentro de una comunidad) y, al volverse hacia éste, hace que en él resplandezca la dignidad de la persona. Y cuando se olvida el origen, el compromiso gratuito de Dios, el rostro de la persona termina por desaparecer y cae en el anonimato.

El acontecimiento más importante de la vida del hombre es el de ser interpelado y considerado verdaderamente como persona, de tal manera que esto deje tras sí una impresión duradera y signifique la máxima felicidad terrena. La credibilidad de la Iglesia y el éxito misionero cristiano dependen precisamente de esto. Aquí está la respuesta al problema que habíamos planteado en la Introducción: cómo a pesar de que la Iglesia está totalmente referida al mundo, subsiste todavía en ella, en su ámbito interior, algo más que una simple urdimbre institucional. Pero si la Iglesia es como

Cristo la ve y los Apóstoles han intentado construirla, el peligro queda conjurado: su espacio interior es hasta tal punto el amor vivido y desinteresado que, en la comunión eclesial, la estructura de los ministerios coincide perfectamente con la de las relaciones personales, y la totalidad se explicita de un modo infalible hacia afuera, poniendo de manifiesto una comunión basada en el amor desinteresado. Y esto, tanto desde el punto de vista de la comunidad como desde la perspectiva de cada uno de sus miembros, cuya vida transcurre probablemente entre los no cristianos: «Hijos de Dios sin mancha, en medio de esta generación mala y perversa, entre la cual aparecéis como antorchas en el mundo» (Flp. 2,15). El exceso de «oficialidad» que suscita tanto malestar fuera de la Iglesia y la hace no creíble, no es más que la garantía del amor altruista y de la referencia común de todo compromiso recíproco al compromiso eucarístico de Cristo, del cual deriva y en el cual permanece la vida de la Iglesia.

### *III. La esperanza cristiana*

¿En virtud de qué expectativa y de qué esperanza la Iglesia y el cristiano derraman la vida encerrada en su espacio interior en el mundo no cristiano? Esto es imposible de expresar mediante conceptos. De todos modos, una cosa parece cierta: las dimensiones de la esperanza cristiana rebasan ampliamente los límites de la llamada historia universal. Observemos de nuevo la representación gráfica que anteriormente hacíamos del hecho salvífico: un decurso vital que termina en la muerte, un descenso a los «infiernos» en solidaridad con todos los que han muerto y luego, un elevarse

verticalmente desde los «infiernos» a las «regiones celestiales» de la eternidad divina. Ahora bien, esta imagen exaltante resume perfectamente lo que es la Iglesia y la vida cristiana en general. El centro del esquema muestra explícitamente la victoria sobre la muerte. Pablo afirma que, desde tiempos inmemoriales, esta victoria era el sentido último de la fe de Israel (Rom. 4, 17-25; cf. 1 Cor. 15,4). Ahora bien, es claro que la mortalidad terrena implica el tiempo histórico: el sujeto de este tiempo no es una humanidad abstracta que existe pasivamente a través de los siglos, sino el número concreto de hombres que la componen, de los cuales mueren millares cada minuto. La historia se compone en concreto de una suma sin fin de tiempos, y la continuidad sin muerte, que nosotros construimos mediante la exclusión de todas las muertes, es un fenómeno temporal secundario. Lo que llamamos progreso de la humanidad —ya sea cultural, técnico o incluso moral— sólo puede extenderse, en el mejor de los casos, a este tiempo secundario y artificial, del cual se ha excluido la mortalidad primaria. La esperanza de que, en un futuro, el mundo llegue a ser mejor de lo que ha sido en el pasado y en el presente, si se la compara con la esperanza cristiana, se convierte en algo totalmente secundario, pues la esperanza cristiana viene definida por el compromiso de Jesucristo, por su superación de la muerte mediante la resurrección. Incluso si esperásemos del futuro temporal una superación de la muerte humana (cosa en verdad utópica y sin sentido), tal superación en nada afectaría a la historia pasada y presente. La esperanza cristiana se refiere esencialmente a todas las generaciones humanas, pasadas, presentes y futuras. Pablo nos dice expresamente que la última generación, la generación inmediata-

mente anterior al retorno de Cristo, la cual no tendrá probablemente necesidad de morir, no se anticipará en nada a los que han muerto (1 Tes. 4,15). El objeto propio de la esperanza cristiana es la superación de la barrera de la muerte que en cada momento interrumpe y atraviesa la historia, que (aparentemente) sigue su curso.

Para expresarlo de un modo positivo, podemos decir que el compromiso de Dios en modo alguno nos otorga una esperanza («teológica») para todos los hombres referida al futuro histórico. Si nos la diese, ello significaría una intromisión de Dios en su obra creadora, lo cual no sería digno de él. En efecto, cuando puso al hombre sobre la tierra para que se multiplicase y la sometiese (Gén. 1,28), cuando «le vistió de la fortaleza a él conveniente» (Eclo. 17,3), enseñándole a «buscarle y a esforzarse por encontrarlo, aunque sea a tientas» (Hech. 17,27), le confirió una libertad y una responsabilidad originarias. En lo sucesivo, el futuro quedaba en manos del hombre, que había de realizar su pluriforme misión, y este deber que tenía el hombre como criatura (y que está inscrito en su misma esencia) llevaba consigo la esperanza de poder cumplirlo; tal esperanza está justificada en la medida en que el hombre permanece fiel a su ser creado e intenta desarrollarlo de un modo libre y responsable. Ciertamente, todo esto viene truncado por la caducidad personal y cósmica, que hace aparecer todo esfuerzo del hombre como ambivalente y, en el fondo, «inútil» (Rom. 8,19). Sin embargo, esta inutilidad no exime al hombre de la responsabilidad de configurar al mundo y a la humanidad, y en esta responsabilidad hay una esperanza que se afirma a sí misma contra la corriente, a pesar de la «inutilidad» de todo esfuerzo.



Esta forma de esperanza, en cuanto que se orienta hacia el futuro terrenal, no viene redimida por la esperanza cristiana, que tiene un objeto muy diferente, oblicuo a todos los posibles objetos y situaciones puramente mundanos: la salvación de todo el mundo y de toda la historia, pasada, presente y futura, en la vida eterna de Dios. Ahora bien, la esperanza cristiana tiene una significación decisiva para el mundo justamente porque es algo diferente de la esperanza mundana. Esta última es una esperanza esencialmente truncada: la experiencia de la muerte la destruye continuamente. El carácter inevitable de mi propia muerte me impide fundar esperanza alguna en el futuro del mundo. ¿Y los demás hombres? Están exactamente en la misma situación. ¿Cómo se puede decir entonces que la muerte ya no es capaz de destruir la esperanza, pues ha perdido su aguijón? Porque su poder ha sido fundamentalmente aniquilado en cuanto que ella ha sido englobada en el sí infinito y en el asentimiento de Jesús a la voluntad amorosa del Padre y se ha convertido en la expresión decisiva de su amor. Pero el poder de la muerte ha sido destruido de un modo más radical aun cuando la culpa del mundo ha sido asumida en la muerte de Jesús y expiada a través de la experiencia del abandono de Dios y cuando ha sido vencida la desesperación, la ausencia de esperanza, la actitud de resignación del hombre frente al destino. Por eso el cristiano puede recorrer su camino en el mundo con una esperanza viva, creíble, creada por el origen divino, y en la medida en que permanece en la fuente y bebe de ella, puede encaminar hacia ella a los demás, a los que están sedientos: sí, él puede dar de beber a los otros de esta fuente (Jn. 4, 14; 7, 37 s.). Puede vivir una existencia ejemplar, libre de los poderes personales y sociales del mundo, y hacer

vislumbrar, más allá de la muerte (en todas sus formas posibles), la vida de la resurrección: a través de una vida escondida, es verdad (Col. 3,3), pero con tanta eficacia que puede transformar a nivel personal el entramado de la sociedad humana. Por supuesto, las estructuras externas de esta sociedad sólo pueden ser tocadas de un modo muy indirecto por esta transformación interior. Es decir, el cambio estructural es una consecuencia muy indirecta del cambio personal, y, por otra parte, aquí tropezamos con una barrera infranqueable: «la apariencia (*Gestalt*; *Schéma*), la forma de este mundo pasa» (1 Cor. 7,31). Así pues, la transformación de las estructuras no garantiza una transformación espiritual, aunque aquélla pueda derivarse indirectamente de ésta. Es muy significativo que el compromiso cristiano, en sus formas más claras, aparezca con constante y obstinada predilección allí donde ya no hay lugar para ninguna esperanza humana o mundana, o donde el comprometerse parece no servir para nada. Por ejemplo, en el cuidado de los moribundos, de los ancianos, de los enfermos incurables, de los desequilibrados mentales o de los deformes, es decir, allí donde no cabe esperar sonrisa alguna de agradecimiento. Aquí no hay por qué preguntarse si tal compromiso es sensato o tiene algún resultado, pues este compromiso ha sido asumido precisamente como un desafío a la insensatez terrena y con plena conciencia de que en él se manifiesta verdaderamente el sentido cristiano de la esperanza. El genio cristiano podría y debería plantear este sereno desafío de la libertad en todas las demás estructuras de la sociedad humana, que tienen en sí algo equivalente a la falta de esperanza del moribundo, del enfermo, del enfermo mental, e intentar curarlas, poniendo de manifiesto una esperanza que

vence a la muerte, aun cuando cuente con ella. Se nos objetará que el programa de acción aquí planteado es un programa para santos. Puede ser, pero la vida cristiana siempre ha sido creíble allí donde ha brillado, siquiera por un momento, la verdadera santidad.



**Segunda parte**  
**Nuestro compromiso**



## Supuestos

### *1. El hombre hacia Dios*

El compromiso del cristiano tiene su raíz originante en el compromiso de Dios por el mundo: a partir de él adquiere su fundamento, sus características y su orientación. Por consiguiente, ambos compromisos son inseparables. El problema es a quién encuentra el cristiano en este mundo, del cual él mismo forma parte. Encuentra al hombre, cuyo sentido o sinsentido es decisivo y condiciona el de todas las demás cosas. Una representación del mundo en clave evolutiva da fundamento «científico» a esta vieja tesis cristiana; y el que atribuye al hombre plena libertad para el bien o para el mal difícilmente podría aceptar la idea de un superhombre que, a lo sumo, sería más poderoso que el hombre, pero, en ningún caso, más libre que él. Por otro lado, siempre quedaría el interrogante: ¿cómo utilizará su poder este hombre, que es libre? Esto nos remite definitivamente al problema del hombre: con él se enfrenta el cristiano cuando se pregunta por quién

ha de comprometerse (a partir del compromiso de Dios).

¿En dónde se evidencia el ser humano? Teniendo en cuenta su libertad, ¿cuándo deja de ser un interrogante? Desde ahora podemos excluir cualquier solución a la pregunta que instrumentalice al hombre libre en función de la planificación del futuro de la humanidad. Es normal que el individuo ponga su vida *también* al servicio de un «mundo mejor», más aún, de acuerdo con lo que hemos dicho, deberá hacerlo. Pero si su libertad fuese forzada en el sentido de una integración total en esta planificación, el hombre quedaría destruido en su misma esencia.

¡Una libertad tiende a encontrarse con otra libertad! La máxima felicidad que puede experimentar el hombre en el ámbito de su finitud es la de ser reconocido y aceptado en el propio valor por un «tú» libre. A través de este encuentro y de esta relación existencial se realiza indudablemente un aspecto del ser humano. ¿Pero se realiza el hombre en su totalidad? Cuanto más libre es el amor entre dos seres, más trágica se les aparece su condición mortal. El hecho de que el tiempo cure las heridas que suponen la muerte del amado, del esposo, del hijo, del amigo —al menos, paulatinamente— y de que pueda existir, a pesar de todo, una infidelidad no culpable, este cinismo mitigado puede ser confortante y ayudar a la supervivencia del ser humano. Pero a través de él se pone en cuestión algo tan valioso y único como es la libertad de elección: el hombre queda rebajado al nivel de la «naturaleza». Permanece insoluble la contradicción entre la autodonación (considerada como definitiva) y la muerte (o, simplemente, la «ley del cambio»). En último extremo, el hombre *es* esta contradicción.



Las culturas religiosas antiguas y el cristianismo han planteado este problema de un modo muy sobrio y han encaminado al hombre hacia una esfera superior a él, divina. Limitémonos a la concepción cristiana. Santo Tomás de Aquino, sintetizando las opiniones del pasado, especialmente las de san Agustín, y otras posteriores hasta hoy, puede enseñarnos algo sobre la paradoja que encierra esta trascendencia. Después de haber dicho que el hombre no puede alcanzar en modo alguno su perfección última y tras haber examinado cada uno de los bienes cuya posesión no le llena (riqueza, honores, gloria, poder (!), salud, placer vulgar o refinado, satisfacción de sus deseos más íntimos), concluye que sólo Dios infinito puede colmar el ardiente anhelo de la libertad humana (S. Th. I 2 q.2). Ahora bien, si ya en el encuentro entre dos personas, la libertad del «tú» no puede ser forzada por ningún poder ni por ninguna magia, sino que ha de abrirse espontáneamente, con mucha más razón, el «tú» absoluto e infinito sólo podrá abrirse al hombre a través de la libertad plena y de la gracia puramente gratuita.

La naturaleza del hombre no implica de por sí ninguna «exigencia» de Dios, si bien es verdad que el hombre, sin la libre y espontánea apertura de Dios, en modo alguno puede alcanzar su perfección última. Justamente a partir de la filosofía moderna personalista y dialogal, ha de aparecernos justificada y necesaria esta conclusión relativa a la naturaleza del hombre, íntimamente paradójica: si ya en las relaciones humanas la autodonación libre y personal no puede ser objeto de imposición, ¡cuánto menos lo será la apertura gratuita y espontánea del *milieu* divino! Para el hombre, entrar libremente en relación con esta libertad absoluta es la meta más elevada a que se puede aspirar y

trasciende todo orden natural. Tomás sabe bien que la naturaleza ha dotado al hombre (como a todos los demás seres naturales) de los medios e instrumentos necesarios para alcanzar sus metas terrenas y sus objetivos contingentes, pero sabe también que, allí donde está en juego el sentido último de su libertad, todas estas leyes naturales quedan en segundo plano y adquiere la supremacía otro principio (tomado por «cortesía» de Aristóteles): la naturaleza que puede alcanzar el bien perfecto (aunque sea con ayuda externa) es más noble que aquella que, con sus propias fuerzas, sólo logra alcanzar un bien imperfecto (*ibid.*, q. 5 a 5). Se recoge la imagen del hombre que aparece en el discurso del Areópago, que lo configura en su finitud espacial y temporal («fijando en el espacio y en el tiempo los límites de su existencia»), poniéndolo así en la necesidad de buscar el Absoluto aunque sea a tientas («buscan a Dios, intentando comprenderlo y aferrarlo», Hech. 17,26.27). Mientras, Dios se reserva los tiempos y los momentos en que ha de salir al encuentro de esta búsqueda para guiarla y conducirla a su meta.

En su obra *Surmaturel* (1947), al principio tan contestada, pero que se ha vuelto inatacable en su forma ulterior de *Augustinisme et théologie moderne* (1965; tr. esp.) y de *Le mystère du Surmaturel* (1965; tr. esp.), Henri de Lubac ha puesto de manifiesto la paradoja del hombre siguiendo la línea de la tradición clásica. Rechaza como superada e irrealizable la moderna teoría naturalista según la cual el hombre habría podido ser creado por Dios en un estado de «naturaleza pura», en el cual podría haber alcanzado su fin último y natural. Posteriormente habría tenido lugar una segunda determinación positiva de Dios que lo ha orientado hacia un fin sobrenatural, propiamente divino, otorgándole los

auxilios de la gracia necesarios para alcanzarlo. Así, el hombre queda rebajado a la condición de «ser natural» puramente terreno: su trascendencia a través de la libertad y del amor de Dios aparece entonces como un epifenómeno complementario. Se llega prácticamente a reducir todo el compromiso de Dios para el mundo a través de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo a una mera realidad sobreañadida y, en el fondo, no necesaria, siendo así que, según Ef. 1, 3-10, la creación del mundo se explica en función de este compromiso global de Dios. Finalmente, se llega a situar la finalidad última del hombre en un plano meramente natural y terreno.

El radicalismo de De Lubac, que, por otro lado, no es sino un ejemplo del radicalismo característico de todos los grandes pensadores cristianos, lleva consigo una serie de consecuencias importantísimas para la concepción global de la inserción del cristiano en el mundo. En efecto, él es el único en pensar cuán poco significan una civilización y una humanización puramente naturales del mundo, como meta última y bienaventurada del hombre (tanto individual como socialmente considerado), si se las compara con la plenitud de Cristo. Destacados pensadores cristianos, como Maurice Blondel, en su obra *Action* (1893), y Emmanuel Mounier, en su *Manifiesto del personalismo* (1934), han planteado este problema. También Teilhard de Chardin lo ha tomado en consideración, afirmando que toda la evolución natural e histórica de la humanidad no confluye automáticamente en la trascendencia definitiva del Punto Omega. El entiende más bien la labor cultural de la humanidad, el esfuerzo de humanización, socialización y personalización del mundo como la «preparación de un holocausto»: es decir, como la

elevación de aquel montón de leña sobre el cual y partiendo únicamente de lo alto, de la gracia divina libremente otorgada, puede caer el relámpago que transforme el Todo (al mundo y a Dios) en una hoguera nupcial (2. *Mémoire du P. Teilhard*, en *Blondel et Teilhard de Chardin*, Correspondance commentée par H. de Lubac, 1965, 43; cf. 91). «Todo nuestro trabajo ha de tender, ante todo, a preparar la materia del sacrificio, sobre el cual ha de prender la llama divina». En este punto, Blondel y Teilhard se encuentran.

No obstante, dado que el hombre tiende por naturaleza a someter al mundo y a humanizarlo, y, al mismo tiempo, a sobrepasar todo lo que es natural a partir de una meta inalcanzable por sus propias fuerzas, el cristiano es el único que, reconociendo el compromiso de Dios por el mundo en Cristo, puede orientar en la justa dirección tanto al mundo como al esfuerzo humano que se despliega dentro de él, pero que lo trasciende. Ciertamente, esto no significa que él, en virtud de una superioridad humana, esté en situación de ofrecer a los demás hombres una «síntesis» completa de naturaleza y sobrenaturaleza, una libertad humana completa de la que él pueda disponer. Tal síntesis está en manos de Dios y sólo a él compete: es escatológica y supera toda representación humana. Cristo resucitado, que aparece a los apóstoles «bajo un aspecto diferente» y a veces se hace reconocer por ellos a primera vista, no es, sin embargo, un «principio» adaptable del que se pueda disponer como de una hipótesis de trabajo. A lo sumo, es el punto terminal de nuestra esperanza cristiana y humana que reaviva nuestro esfuerzo justamente en medio de su «inutilidad», orientándolo hacia una meta precisa. No hay continuidad posible entre el

esfuerzo del hombre y el compromiso de Dios. En efecto, el hombre ha sido configurado como criatura de un modo abiertamente fragmentario: ha sido colocado en el mundo y en él lleva a cabo unas tareas y establece unas relaciones que, consideradas en su totalidad, son, al igual que el hombre mismo, los preliminares de una meta inalcanzable en sí misma, como dice Tomás de Aquino, y que le confiere su más alta dignidad.

## *II. Prueba negativa*

En la primera parte hemos partido directamente del compromiso de Dios. En la Biblia, Dios viene a nuestro encuentro despertando en nosotros el impulso innato que nos hace tender hacia él por encima de todo lo que es mundano. En el paganismo, el anhelo de Dios permanece, por así decirlo, irreal, y las imágenes de las que se reviste son claras proyecciones de la fantasía humana. Esta conoce su problemática y por eso está preparada para relativizar y poner en cuestión sus imágenes fantásticas a través de una teología y de una mística negativas. Ninguna fantasía ni ningún concepto pueden dar razón del fundamento de la esperanza humana. El hombre mismo no lo conoce; sólo Dios puede revelárselo.

En el contexto bíblico, las cosas ocurren de diferente modo. Quien primero se pone en movimiento es Dios. Y se mueve hacia un futuro desconocido que está ligado a una promesa que él hace al hombre. A su vez, éste avanza hacia él, que es su futuro desconocido. Dios camina delante del hombre y deja que los hombres vivan en continuo movimiento y, siguiendo sus

huellas, se encaminen hacia el futuro que él es. Aquí no nos encontramos ya con el hombre pagano, escindido por la aspereza misma de su aspiración trascendente en los componentes de su naturaleza corpóreo-espiritual (el alma inmortal, por una parte; el cuerpo efímero y mortal, por otra). Por el contrario, el hombre bíblico es un hombre conducido ante todo por Dios hacia la verdadera plenitud humana: «la tierra que mana leche y miel». Tierra que, una vez conocida, desilusiona. Y entonces, a través de los profetas, se proyectan en el futuro imágenes de nuevas tierras, imágenes de una tierra diferente que, en último extremo, es la que nos describen el Déutero y el Trito-Isaías: de aquí en adelante, el centro del mundo escatológico será una Jerusalén visible, terrena, en la que resplandecen el poder y la gloria de Dios. Pero se echa otra vez de menos la plenitud y las imágenes de la promesa se desvanecen. O mejor, el *pathos* escatológico que habitaba en ellas desde el principio se hace cada vez más intenso, las imágenes de los profetas se reducen lentamente a meros símbolos del dinamismo trascendente del futuro, y, finalmente, este *pathos* escatológico emerge con claridad en la apocalíptica tardía. El futuro del hombre, que hasta entonces se había considerado como una prolongación horizontal de su historia, a partir de ahora es claramente entendido como una irrupción de la trascendencia en este mundo decrepito, caído e incurable. Este no puede cambiar por sí mismo, necesita ser arrollado y transformado por una fuerza que viene de lo alto.

En el Antiguo Testamento se manifiesta cada vez más abiertamente un conflicto, que desde el comienzo de la promesa estaba cuando menos latente, pero que, en el judaísmo tardío, se vuelve particularmente

agudo. Este conflicto aparece con claridad en los escritos de Qumran. En el marco del conflicto escatológico desencadenado por la promesa del reino de Dios se oponen violentamente el esfuerzo extremo del hombre (que adopta precisamente una estrategia que, por su exactitud, anticipa de alguna manera la del marxismo) y el esfuerzo extremo de Dios, que toma parte en esta lucha a través de sus dos Mesías y determina la victoria final. Que la planificación del hombre venga a coincidir con el compromiso de Dios, o mejor, que éste irrumpa desde arriba para asumir el esfuerzo humano, resulta utópico y ucrónico desde una perspectiva intramundana. ¡No es posible prever el lugar ni el tiempo en que se producirá la intervención de Dios!

Pero la dialéctica veterotestamentaria va más allá: en ella se hace cada vez más clara la relación entre la muerte en medio del sufrimiento y el estar bajo la Ley, que significa: ser esclavo de Dios omnipotente que impone al hombre esta Ley. Tal situación da lugar ya en Job a una rebelión fundamental: él postula una instancia de justificación superior, sublime, que se sitúe por encima de él y del Señor-Dios. En el fondo, él reclama la rescisión de la heteronomía, que se expresa tanto en los sufrimientos de la muerte como en la imposición de la Ley. En definitiva, se trata de la rebelión contra una culpa impuesta al hombre desde fuera, heterónoma, y contra un señor inefable, que se oculta, como en las obras de Kafka.

Con todo, esta heteronomía, ¿no viene dada ya con la inevitable diferencia entre el hombre finito, simple criatura, y su creador, el Dios infinito? Considerada desde el horizonte veterotestamentario, la alternativa se plantea propiamente en estos términos: manifestación subrepticia de la Ley (que también en Pablo,

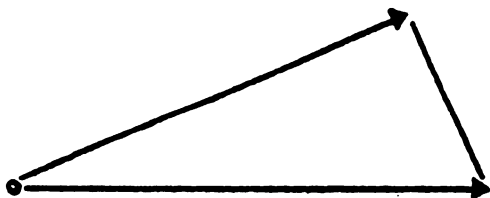
Rom. 5,20, se expresa con el término «sobreañadir», «sobrevenir») y retorno a la fe utópica de Abraham en la resurrección de los muertos (Rom. 4, 17-25). En el Antiguo Testamento, la primera fuerza motriz encerraba ya en sí los acontecimientos finales. Y esta misma fuerza está en el trasfondo de todas las profecías (Ez. 37; Is. 26,19); ella tiende a la vez a la superación de la heteronomía y a que la Ley sea englobada en la espontaneidad del corazón (Jr. 31,33; Ez. 11,19), de tal manera que la relación señor-siervo se transforme en la de amigo-hijo (Jn. 15,15; 8,35). Sin embargo, un panorama tal resulta exaltante dentro del Antiguo Testamento, y cuando se asocia a la obvia rebelión contra el Señor-Dios, se convierte en el neojudaísmo en la representación del hombre autónomo, del hombre que se ha dado a sí mismo una ley heterónoma (quizá, como en Freud, ha sido necesario que se la diese para lograr una conquista cultural), pero que ha de entrever también su autolimitación (además de Freud, cf. también Bergson) y aprovecharse de su inhibición (Marcuse) para descubrir el origen de sus impulsos y de su fuerza. En este judaísmo, en el que la Ley «sobreañadida» viene desterrada por la profecía, la esperanza del hombre y de su historia desemboca en la pura utopía (Ernst Bloch), en la transformación radical de todas las situaciones mediante la intervención de lo absolutamente nuevo, que es el valor supremo («el *Dasein* ya no existe, ni tampoco hay ninguna esencia; nosotros lo renovamos todo»: Ludwig Rubiner, *Der Mensch in der Mitte*, 1920, 142).

Esta es la dialéctica judía, la contradicción que ha sido llevada a su máxima ebullición y virulencia por la venida de Dios; una contradicción que es inherente a la naturaleza humana, que ha sido creada para algo que la



hace ponerse en movimiento hacia ello, pero que no puede alcanzar con sus propias fuerzas. Esta meta hacia la que se dirige el mundo entero es la unidad (que sólo Dios puede realizar) entre la libertad divina y la libertad humana que tiene lugar en Jesucristo, la renovación total del hombre en Dios. Esta meta puede apaciguar el impulso mesiánico del judaísmo, siempre que éste se declare dispuesto a acogerla como una gracia de Dios y no como un objetivo que Israel puede alcanzar mediante su propio impulso mesiánico. El impulso existente en el pueblo escogido se ejerce en un sentido horizontal al futuro histórico y, al mismo tiempo, supera este sentido: pero Israel no puede nivelar esta diferencia, pues ella es precisamente el espacio vacío en el que se inscribe la figura del Hombre-Dios, que toma sobre sí el destino de todos los hombres y, a través de la experiencia de la muerte y del infierno, lo trasciende en la resurrección. Es lo que expresa el siguiente esquema:

Jesucristo



La ideología judía, a través de su radicalidad y de su tensión dialéctica, ha sido siempre a lo largo de la historia la eterna prueba negativa de la verdad del acontecimiento de Cristo. El judaísmo ha de fomentar una transformación urgente de la *estructura* del mundo y de la sociedad, pues ella está marcada por el legalismo

y, por consiguiente, se halla en íntima conexión con el pecado y con la muerte. Las estructuras de *este* mundo y de *esta* sociedad han de ser cambiadas, en cuanto que la promesa mesiánica está esencialmente referida al futuro temporal. Si se lograra transformar la estructura en su misma raíz (es decir, si se privase a la Ley de su carácter coactivo), también cambiaría el sentido de la misma. El siervo-heterónomo quedaría atrás y viviríamos en un reino de libertad, en el reino de la auténtica humanidad que ha superado la servidumbre. Pero esta transición es inimaginable y utópica, pues significa precisamente la rescisión de lo que ha de ser transformado. El judaísmo debería ser la más elevada expectativa del compromiso de Dios. En cambio, en lugar de esperarlo en una actitud de fe, se ha atribuido la dirección del reino mesiánico: bien entendiendo mal la Ley, que el camino hacia la libertad abierto por el mismo Dios a través de su compromiso personal, y considerándola como una «obra» (cuando, según Pablo, hay que verla únicamente como algo derivado de la plenitud del amor), bien eliminando de ella todo lo que la hace expresión de la voluntad divina, situando en primer plano la profecía utópica y manipulando esta misma profecía para ponerla al servicio de la ambición humana.

A partir de aquí aparece clara la singularidad propia del cristiano: esta singularidad se manifiesta a través de lo que él lleva en sí, promueve y promete.

### *III. El ejemplo del Hombre-Dios*

No es posible lograr una recta comprensión de Cristo cuando se lo considera como la culminación de

la dinámica judía. El es, ante todo, la Palabra de Dios dirigida a Israel y a la humanidad, más aún, su Palabra última e irrepetible: «la impronta de su sustancia» (Heb. 1,2 s.). Palabra, hecho, compromiso definitivo de Dios. En cuanto que él es desde el principio el Hijo de Dios, que, amorosa y libremente bajo la guía de Dios, lleva a cabo en representación nuestra el acto de suprema obediencia, en cuanto que «se somete a la Ley» (Gal. 4,4) y, al tomar sobre sí el peso de ésta, asume el destino mortal de la humanidad y la maldición (Gal. 3,13), Jesucristo ha «despojado a los principados y a las potestades» (Col. 2,15) del mundo, trascendiendo en su misma raíz toda la dialéctica judía. A través de la libre obediencia del Hijo al Padre, él ha dado un nuevo signo a la relación señor-siervo que priva de todo estímulo a la rebeldía latente. Toda la revolución que había maquinado el judaísmo se vuelve inútil, pues es superada justamente a través de una actitud de amor obediente. Entre Jesús y el Padre no se da ninguna heteronomía, sino que, en la comunión del Espíritu Santo, hay lo que se puede llamar homonomía (*Homo-nomie*). Así pues, la forma y el contenido de la Ley veterotestamentaria quedan de improviso transformados en sus mismos fundamentos. Al igual que la obediencia del Hijo (que será sometido a la más ardua prueba) es expresión de su libre amor, la Ley es para él la expresión de la voluntad del Padre, en cuya realización pone la mayor abnegación de que es capaz. De este modo, él supera el carácter puramente «jurídico» de la Ley y, tomando conciencia de su dimensión más profunda, asume su contenido y la considera como el lenguaje vital a través del cual el Padre amadísimo se hace comprensible al modo humano.

En el tránsito de la antigua a la nueva Alianza apare-

cen muchos aspectos que expresan el acontecimiento a través de ideas y concepciones diversas. Con respecto al antiguo Pacto, a menudo considerado estáticamente y desde una perspectiva equivocada, puede hablarse de ruptura y de nuevo comienzo: «Ley» contra «Evangelio». Se puede distinguir entre aquello que en la antigua Ley emana directamente de Dios a través de la mediación de Moisés, y las tradiciones deformantes y moralistas de los hombres (Mc. 7). También se puede hablar simplemente del cumplimiento sobreabundante de la Ley según una justicia «mayor» que la de la antigua Alianza (Mt. 5, 17 s.). Considerando la obediencia filial de Jesús, se puede llamar a la nueva libertad «ley de la fe» (Rom. 3, 27), «ley de Cristo» (Gal. 6, 2), «ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom. 8, 2), y aplicar al cristiano la denominación de *ennomos Christou*, sometido a la ley de Cristo. Santiago pone de relieve, por otra parte, hasta qué punto la fe en el compromiso de Dios en Cristo obliga al cristiano al más elevado compromiso operativo, para el cual puede servir de ejemplo la escena del sacrificio de Isaac (Sant. 2, 21).

Todos estos aspectos convergen en algo muy significativo: no se trata, ante todo, de una supresión (utópica) de las *estructuras* jurídicas del ser humano (como propugnan Marx, Freud, Marcuse, etc., a fin de que la libertad del hombre se siga como una consecuencia natural); se trata de transformar el ser mismo del hombre: sólo así podrá realizarse un cambio en la sintaxis y la morfología de las estructuras (de por sí necesarias). Pero hemos de dar un paso más y tomar conciencia de la paradoja escatológica vivida por Cristo y por los que le siguen: al aceptar desde el principio con amorosa obediencia la muerte a la que el Padre lo ha destinado («Mas para esto he venido yo a esta hora», Jn. 12, 27),

al aceptar *esta* muerte (en el abandono de Dios), Cristo ha superado toda muerte. La resurrección de los muertos consiste objetivamente en esta intención de Cristo. Y, de esta forma, él, a través de su compromiso total por el mundo, anticipa para éste una esperanza, una «fe» (Heb. 12,2), que superan la muerte. Pero éstas no se fundan principalmente en la fuerza de transformación propia del mundo, sino en el mandato de Dios, el cual «en la excelsa grandeza de su poder... según la fuerza de su poderosa virtud» (Ef. 1,19), puede liberar al mundo de la frustración a que le han llevado su «vanidad» impotente y su «caída» (Rom. 9,19 s.).

Pero volvamos a la paradoja del hombre que tiene necesidad de «otro» (es decir, del Dios absoluto) para su realización, para alcanzar su propia verdad. La trascendencia del hombre sobre las estructuras intramundanas en las que vive y a las cuales permanece esencialmente ligado, puede ser considerada como la «conexión» con el compromiso libre de Dios, pero nunca como la garantía de la perfectibilidad del hombre. Basándose en la propia trascendencia, él puede tomar conciencia de su ser-prisionero de las estructuras, pero sólo la autosugestión puede hacerle creer en la posibilidad de liberarse a sí mismo de esta esclavitud. Y no puede comprender su ser más profundo mediante introspecciones o evasiones místicas (o provocadas artificialmente por medios químicos), sino únicamente a través de la apertura de su propia existencia objetiva, terrena y mortal (a la que pertenece también su capacidad de trascenderse y la conciencia de su «ser-para-la-muerte») a una intención divina que, por mediación de Jesucristo, manifestación de Dios, ha irrumpido en su existencia.

Dios no quiere en modo alguno desviar hacia Cristo

los obstáculos y los sufrimientos que lleva consigo el destino humano, sino que, a través de él, los experimenta hasta el fondo. «El Señor mi Dios ilumina mis tinieblas; gracias a ti puedo embestir a un tropel de enemigos; y con mi Dios traspaso la muralla» (Sal. 19,29 s.). El hombre sólo puede ser salvado de un modo definitivo (*endgültig-Heile*) partiendo de su corporeidad, de su ser natural, de su solidaridad con el cosmos, de la misión que le ha sido dada desde el principio y que ha de realizar en él. Si el hombre fuese arrancado del mundo como una flor o un fruto y trasplantado en Dios, dejarían de tener sentido su labor en el mundo y hasta la misma creación. Y la liberación que Dios ha otorgado al hombre a través de su compromiso divino, no constituiría al mismo tiempo el autoperfeccionamiento del hombre, al cual ha sido destinado para la voluntad creadora de Dios. Le habría sido conferida una libertad extraña, heterónoma, que él no podría reconocer como perfeccionamiento de su propia libertad innata. Ciertamente, la libertad humana sólo podrá encontrar su plenitud en Dios; pero antes ha de ser una libertad verdaderamente humana. Y sólo podrá serlo si se abre a lo que está más allá de su propia finitud terrena. La finitud no será para la libertad humana motivo de desviación si ésta tiene la esperanza (que, contemplada con ojos humanos, parece increíble) de que Dios en Jesucristo la acompaña en un camino aparentemente desprovisto de esperanza: él es quien, a través de su presencia en medio de la vacía trascendencia de la libertad humana, la lleva a su plenitud.

Sólo así podremos escapar a la continua tentación de la dialéctica precristiana, judía. Quien no se decide a seguir a Cristo caerá de un modo u otro en esta dialéc-

tica. Esta no tiene nada que ver con un paganismo alejado de nosotros, es nuestro pariente próximo, el primer paso hacia el cristianismo. Pero (como vio acertadamente Hegel), tenía que ser superada radicalmente para que se pusiese de manifiesto el significado del compromiso escatológico de Dios para nosotros.

De todo cuanto hemos dicho resulta una serie de directrices para el compromiso del cristiano en el mundo: se trata de un conjunto de líneas muy claras, que ponen de manifiesto todas las dificultades que lleva consigo la tarea apostólica y mesiánica del cristiano. Las estructuras de este mundo son y seguirán siendo las del «antiguo eón». ¿Se puede introducir en ellas el espíritu del nuevo «eón», en el cual viven ya (según su más oculta realidad) los cristianos? ¿Hasta qué punto y de qué modo es esto posible?





## 2

# El cristiano y el mundo

### *I. El valor de las cosas*

A través del propio compromiso, el cristiano vive en el compromiso de Dios por la liberación del mundo. Sabe que ha sido elegido por Dios y llamado por su nombre a ayudarlo en su obra liberadora, que está esencialmente referida a él, no a los ángeles o a las cosas infrahumanas, creadas para el hombre, que ha de disponer de ellas en conformidad con su elección y su misión en el mundo. El cristiano ha de aprender, ante todo, a ver los hombres y las cosas con los ojos de Dios. Esto no quiere decir que él continúe siendo, en este mundo, un profundo enigma. Al contrario, si bien es verdad que Dios lo ha creado a su imagen y semejanza, esto significa más bien que en él resplandece algo de la singularidad y de la insondabilidad divinas, y de un modo tanto más claro para el observador cuanto más lo ilumine Dios con la luz inaccesible de su elección y de su compromiso. El hombre, en general, y cada hombre, en particular, es un misterio. Como hemos dicho

antes, él emerge de la naturaleza y la trasciende (está referido a la naturaleza, que ha de ordenar y hacer utilizable, y, al mismo tiempo, a Dios, al cual ha de «hallar siquiera a tientas»), pero su trascendencia no le garantiza que va a encontrar su fin último: éste ha de venir a su encuentro libremente, como decían los griegos, el hombre es en sí mismo la línea de demarcación entre Dios y el mundo, y ha de insertar el «más acá» (*Diesseitige*) en su propio trascenderse. Es decir, ha de tomar sobre sí el mundo sin conocer por sí mismo la meta hacia la que ha de encaminarse. La culpa y la muerte hacen aún más profundas las tinieblas de la contradicción. El hombre no puede encerrarse en su finitud y en su caducidad, que constituyen su vida real, abandonando el futuro al anonimato de la especie o de la providencia, ni tampoco hacer como si la muerte no tuviese ninguna importancia y lanzarse a la organización técnica de las cosas mundanas, sobre las cuales la muerte no ejerce ningún condicionamiento. El enigma del hombre resulta verdaderamente desconcertante.

Sólo el compromiso de Dios en Jesucristo asume globalmente al hombre: no sólo a la especie humana, sino también al individuo. Todo está basado en el valor infinito de la persona elegida, que no ha sido escogida por sí misma, sino en función de los demás, es decir, de aquellos hermanos sobre quienes todavía no ha recaído la elección divina: «Id, pues; enseñad a todas las gentes» (Mt. 28,19); «Ve a mis hermanos y dile: subo a mi Padre y a vuestro Padre» (Jn. 20,17); «Vete a tu casa y a los tuyos y cuéntales cuanto el Señor ha hecho contigo y cómo ha tenido misericordia de ti» (Mc. 5,19). La elección equivale a una personalización y, al mismo tiempo, a una expropiación de la persona en favor de los otros, como explica Pablo en su grandiosa teología

de la historia, al hablar de las relaciones entre judíos y paganos (Rom. 9, 11). Así pues, sólo el compromiso de Dios en Cristo asume hasta el fondo la finitud, el pecado y la muerte del hombre, sin distanciarse con desdén de la inmanencia y de sus trágicas limitaciones para hacer habitar al hombre en su trascendencia (*Jenseits*) espiritual, tomando sobre sí todo el fracaso de la inmanencia y todo esfuerzo humano y convirtiéndolos en el supuesto de la resurrección y de la liberación de todos sus «estigmas» en la vida eterna. El sudor y la sangre del hombre no han sido derramados en vano. A través de su libre compromiso, Dios lo reintegra todo en la forma perfecta del mundo. No obstante, en la «solución» que Dios ofrece al enigma del hombre subsisten todas las tensiones y ningún aspecto de éste queda eliminado: Dios es lo bastante grande como para proteger y abarcar a este ser abierto e infinito en su propia apertura, todavía más inmensa.

Contemplar al hombre y al mundo con los ojos de Dios quiere decir conservar en el hombre sus aperturas y contradicciones, sin asfixiarlas como en una especie de lecho de Procusto; pero también supone referirlo todo a la unidad del designio de Dios. Existe una jerarquía entre los seres que está basada en las diferentes capacidades de comprensión de la verdad; en su nivel más elevado se sitúa el hombre. Y esto significa que el hombre es, ante todo, persona: es comprendido, amado por Dios, y Dios muere por él a fin de recuperarlo y atraerlo hacia sí. Por eso, en el mundo, todo aquello que es cosa, que es impersonal, tiene valor en la medida en que está ordenado a la persona; por el contrario, carece de valor en cuanto se manifiesta como impersonal, en cuanto cosifica a la persona y la esclaviza. Esto explica la actitud del cristiano frente a la

técnica. La lucha entre el hombre y el universo permanecerá siempre la misma, quizá existirá siempre entre ambos una guerra salvaje, pero ella será justa y motivada en tanto tenga como meta la humanización del hombre. Ahora bien, quién es el hombre que ha de ser humanizado es algo que sólo conoce el cristiano, que sabe del amor de Dios por nosotros, de su muerte y de su resurrección como «primogénito de aquellos que han muerto» (1 Cor. 15,20). Este hombre, amado por Dios, no vive para la riqueza, el poder, la satisfacción o la gloria. El que vive para todo esto no se conoce a sí mismo, ni conoce su lugar en el mundo.

Comenzamos así a intuir cuán difícil es, para el cristiano, abandonar la visión global de la realidad que le es ofrecida por el Evangelio y cooperar en la construcción del mundo humano cuando la mayor parte de sus colaboradores no comparten su visión de las cosas, o, incluso, la rechazan.

## *II. La oposición de las estructuras*

El ideal sería impregnar de espíritu cristiano las estructuras del mundo infrahumano y de la organización social hasta que éstas quedasen totalmente al servicio del amor interpersonal, de la *communio* cristiana. Sin embargo, es claro que tal impregnación del mundo equivaldría, en el fondo, a la transfiguración de la materia, al mundo de la resurrección. No obstante, en su historia real —que engloba al pasado, al presente y al futuro— la salvación total sólo es operada «in spe» (Rom. 8,24; 2 Cor. 5,7). De aquí que considerar posible una transfiguración de las estructuras en cuanto tales como consecuencia del esfuerzo cristiano es, en

definitiva, un milenarismo, o bien, deriva de una actitud excesivamente entusiástica y utópica. Las estructuras forman parte inseparable de la existencia moral, que es siempre una existencia amenazada por el pecado y en sí misma pecadora. La destrucción del ordenamiento social con todo lo que él implica no conduce ciertamente a la Jerusalén celeste, sino a la anarquía. La teología no tiene competencia directa en el campo de las estructuras profanas; ella deja que el cristiano, a partir de la fe, se sitúe dentro de las estructuras e intente transformarlas, en la medida de lo posible, de un modo serio y responsable. El no ha de olvidar nunca que son estructuras finitas y «pasajeras» (Rom. 8,20) y, por consiguiente, contingentes; por poner un ejemplo: un modo correcto de actuar sería apelar a la *caritas* y a la *communio* cristianas y (al margen de toda consideración política) exigir el desarme total o una actitud de no resistencia o de pacifismo. Estos ideales son metas normativas legítimas; pero el querer lograrlos inmediatamente revelaría una falta de sentido de la responsabilidad.

Naturalmente, esto no significa adoptar una actitud de resignación ante el *status quo* del mundo. En la medida de lo posible, el cristiano tiene el deber de impregnar las estructuras finitas de un espíritu infinito de amor y de redención, a pesar de que ellas opondrán siempre una enorme resistencia a esta impregnación. Será necesario aceptar situaciones de compromiso. Tomemos un ejemplo cualquiera: un arquitecto cristiano ha sido encargado de hacer un proyecto para la construcción de un hospital. Su proyecto será quizá muy diferente del de un ateo, pues él tiene en cuenta la dignidad de la persona del enfermo. En consecuencia, esto ha de ser lo que inspire su proyecto y no el simple

funcionamiento adecuado de todos los mecanismos que lleva consigo un hospital, pues, en definitiva, el paciente no es una pieza más del engranaje, es una persona humana. Así pues, el punto de partida será este planteamiento, pero a continuación vendrán una serie de consideraciones técnicas y el arquitecto llegará a la conclusión de que un hospital perfectamente «humanizado» no es realizable. En el caso de un abogado, éste intentará tener en cuenta al máximo los planteamientos cristianos en sus relaciones con el acusado, pero, por otra parte, han de tenerse presentes los intereses de la sociedad y del estado; considerado todo esto, es verdaderamente difícil convencer al acusado de que la pena decretada contra él favorece de alguna manera sus intereses más profundos.

Lo que hemos dicho a propósito de cada uno de los cristianos que actúa en el mundo es igualmente válido para la comunidad cristiana, que quiere dar al mundo un ejemplo de lo que es el espíritu cristiano. Dejando a un lado el hecho de que los miembros de esta comunidad tienen la ventaja de poder fortalecerse los unos a los otros en este espíritu y de presentarlo ante el mundo de un modo creíble a través del intercambio recíproco, hay que señalar que, tanto en sus relaciones mutuas, como en las que tienen con el contexto no cristiano, se hallan implicados y envueltos en las estructuras profanas, con las cuales chocan constantemente. Al igual que el hombre mortal, todas las estructuras de esta vida encierran en sí una ambivalencia insuperable. Ellas pueden ser mal utilizadas por la libertad del hombre, ya sea para fomentar la voluntad de poder, ya para favorecer cualquier forma de desorden. El ejemplo de la comunidad cristiana puede ser como una especie de faro para toda la comunidad

humana: hay que ir en esta dirección, fomentar estos valores, si queremos dar vida a las estructuras desde el interior. Este faro atraerá tanto más las miradas sobre sí cuanto menos se cierre en sí mismo con la pretensión de hallarse en posesión de la verdad y de ser infalible; ha de abrirse a todos aquellos que se ven obligados a vivir juntos dentro de las mismas estructuras, sin aparecer como una especie de icono supraterráneo, sino como una prueba del compromiso de Dios por el mundo.

Otro punto a examinar sería el problema de la Iglesia considerada en su totalidad y en sus estructuras, pero, en este contexto, sólo lo contemplaremos de pasada. La cuestión que ahora se plantea es más compleja que la anterior, pues las estructuras de la Iglesia visible, en su origen último, son creaciones del amor divino (por lo cual no pueden ser objeto adecuado de una sociología de la religión); son, por así decirlo, cristalizaciones que el amor divino ha otorgado a la comunidad eclesial para que sean independientes de la arbitrariedad que encierra toda relación personal. A éstas pertenece la estructura de los sacramentos y de la Sagrada Escritura, así como la del ministerio oficialmente constituido. En cuanto que estas cristalizaciones se despliegan en la temporalidad y son administradas o interpretadas por hombres pecadores, quedan expuestas a la duplicidad o al abuso. Por consiguiente, para ser creíbles, ellas necesitan ser continuamente «oxigenadas» por el auténtico espíritu cristiano.

En todos los tiempos, los cristianos —tanto sacerdotes como laicos— han caído en la tentación de sacralizar las estructuras aisladas, las autoridades y las instituciones, provocando así protestas, revoluciones y contestaciones en el ámbito eclesial. Pero se puede decir

también que las estructuras eclesiásticas son más fácilmente permeables al espíritu del amor que las profanas, por más que la sociología se empeñe a veces en convencernos de lo contrario (es lo que ocurre, por ejemplo, hoy en lo referente al sacerdocio). Las estructuras eclesiásticas llevan siempre en sí algo del nuevo eón. No obstante, esto no quiere decir que no hayan de perfeccionarse en la vida de la resurrección. La Jerusalén celeste que nos presenta el Apocalipsis está basada para toda la eternidad «en doce fundamentos, sobre los cuales se hallan escritos los nombres de los doce apóstoles del Cordero» (Ap. 21,14). Por eso, el deber primordial de la Iglesia es hacer sus estructuras lo más transparentes posibles al amor cristiano, a través de una crítica siempre renovada realizada a la luz del juicio de Dios, a fin de convertirse toda ella en un signo del compromiso de Dios en el mundo. Esto no podrá lograrlo plenamente, porque la condición pecaminosa del hombre impide que el ámbito estructural de la Iglesia sea llenado de aquel amor por el que él ha sido encontrado en su singularidad personal. El compromiso de los cristianos en orden a hacer transparentes las estructuras eclesiásticas a su auténtico contenido se realiza a través de su estar-comprometidos como Iglesia por el mundo entero.

### *III. Colaboración y testimonio*

En cuanto hombre, el cristiano está obviamente obligado a tomar parte en el esfuerzo de toda la humanidad por la humanización del mundo, cuya permanente tragedia y problematicidad hemos señalado anteriormente. Por otra parte, él no tiene en este campo



ninguna solución o terapia definitivas que ofrecer, sino que ha de luchar como todos los demás hombres para descifrar el enigma de la naturaleza y de la historia. A través de este esfuerzo, él es solidario de todos los demás hombres. Ahora bien, al conocer el compromiso de Dios por el mundo, tiene un horizonte más vasto, que, sin llegar a resolver el aspecto trágico y problemático de la situación, le ayuda a comprenderla. A través de él se manifiesta la única luz que puede iluminar y socorrer al mundo. El ha de dar testimonio de esta luz, no sólo de un modo abstracto, es decir, mediante su profesión de fe, sino también en concreto, a saber, mediante su esfuerzo y cooperación. Según los casos, este testimonio puede adoptar también la forma de una resistencia, especialmente allí donde las solicitudes mundanas se presenten claramente como contrapuestas al compromiso de Dios por el mundo.

Al cristiano se le planteó siempre este dilema: desde las declaraciones de fidelidad a los emperadores romanos que aparecen en los primeros apologistas cristianos (a las cuales va siempre unida, no obstante, la obediencia incondicional al Dios de Jesucristo, conforme a Hech. 5,29), hasta las prestadas por los cristianos rusos al régimen soviético —reconociendo las conquistas sociales, «que el cristianismo no ha realizado por sí mismo»— siempre acompañadas del rechazo de cualquier compromiso entre teísmo y ateísmo, ambos inconciliables entre sí (cf. las declaraciones de Nikodim-Rotov hechas en Uppsala ante el Consejo mundial de las Iglesias).

Nada ni nadie puede liberar al cristiano de este dilema que le plantea su propia adhesión al compromiso de Dios por el mundo. El dilema no es planteado por el cristiano mismo, sino por la ambivalencia del mundo,

que abarca desde la actitud justa de la criatura hasta su enclaustramiento hostil frente al amor de Dios. En la actual condición del mundo, tal ambivalencia es algo constitutivo e inevitable. Se le plantea así al cristiano la pregunta acerca de cómo tomar en cada circunstancia, una posición clara en esta atmósfera de continuo cambio. Es decir: ¿cuándo debe cooperar?, ¿cuándo debe rechazar toda colaboración y pasar a la oposición, a fin de dar testimonio? Y si no fuese posible dar una respuesta clara a esta pregunta a causa de la permanente inestabilidad de la situación, ¿debería adaptarse él también a esta continua inseguridad en todos sus compromisos, que adquirirían así un carácter un tanto equívoco? La actual situación de la Iglesia, ¿no podría tener como consecuencia el que las posiciones de los cristianos se alejasen progresivamente entre sí, dividiéndose éstos en dos bloques: por una parte, los progresistas, partidarios de una colaboración con el mundo lo más amplia posible, y, por otra, los integristas o conservadores, que oponen al mundo un programa de Iglesia bien delimitado e impresionante por su carácter monolítico.

El hecho de que las dos tendencias se opongan entre sí hasta este punto nos hace pensar que ninguna de ellas ha encontrado la solución adecuada. Una de las partes tiene razón al decir que el cristiano no debe contraponer al mundo un programa cerrado, sino que está llamado a comprometerse con Dios en Jesucristo por el mundo. La otra lleva igualmente razón al afirmar que este compromiso del cristiano ha de dejar la iniciativa al compromiso de Dios y responsabilizarse en cada situación a partir de ella. El Nuevo Testamento condena expresamente un avanzar hacia el mundo que se aleje del origen: «Todo el que se extravía y no perma-

nece en la doctrina de Cristo no tiene a Dios» (2 Jn. 9); por otro lado, un permanecer en el punto Alfa que se aferrase al pasado y no estuviese dispuesto a avanzar resueltamente hacia la libertad del punto Omega, negándose a compartir el compromiso de Dios por el mundo, se opondría al mandato divino, que constituye la forma de la existencia cristiana (Jn. 17,18; 20,21). Por consiguiente, el camino correcto *debe* evitar estos dos escollos.

Hemos de recordar, ante todo, la promesa del Espíritu Santo, que no sólo guiará a los cristianos hacia la verdad completa (Jn. 16,13 s.), sino que les sugerirá la respuesta justa en toda situación difícil o peligrosa (Mt. 16,13 s.). Ciertamente, el que quiera ser inspirado por el Espíritu en una situación determinada, ha de permanecer en el origen en donde éste sopla, entre el Padre y el Hijo, es decir, en la oración, en el sacrificio y en la disponibilidad para toda misión. Permaneciendo en el Espíritu, él será capaz de un conocimiento y de una acción correctos. Es decir, a través de su actitud de cristiano, él sabrá aportar en las situaciones ambivalentes la necesaria claridad; por otra parte, su firmeza constituirá una ayuda para aquellos que sufren junto a él y que no hallan salida a su situación.

Por mediación del cristiano, el Espíritu actúa también, con su claridad característica, en el mundo pagano. Esto no quiere decir, sin embargo, que el cristiano no deba estudiar cada caso en toda su complejidad. No puede simplificar demasiado las cosas, ni cortar desde fuera el nudo de esta complejidad con la espada de un argumento teológico. El Espíritu Santo actúa en él de muy diferente modo: Una de sus atribuciones es la de iluminar y esclarecer desde dentro las cosas mundanas (Rom. 8,26 s.).

Esta clarificación ha de ayudarnos a conocer los límites de nuestra acción y el modo de proceder en cada caso; por ejemplo, hasta dónde ha de llegar responsablemente el cristiano y cuándo debe decir no. Este «no» mediante el cual da testimonio de su fe, llegando hasta el martirio, si es preciso, no es otra cosa que la fidelidad al sí originario, que se adhiere al compromiso escatológico de Dios por el mundo y lo sigue hasta sus últimas consecuencias. Objetivamente considerado, el martirio es verdaderamente expresión de alegría victoriosa: «Porque el Hijo de Dios, Cristo Jesús, que os hemos predicado yo, Silvano y Timoteo, no ha sido “sí” y “no”, antes ha sido “sí” en él. Cuantas promesas hay de Dios son en él “sí”; y por él decimos “amén”, para gloria de Dios» (2 Cor. 1,19 s.). La confesión cristiana del «sí de Dios» es la prueba del volverse definitivo de Dios hacia el mundo; no es una huida del mundo, ni mucho menos un alejamiento de él dictado por un fanatismo religioso, sino un permanecer en la unicidad del compromiso por el mundo, que el cristiano toma sobre sí como cooperador responsable.

## Cruz y alegría

### *I. «Si el grano de trigo no cae en tierra...»*

La mayor parte de los ataques que se hacen a la Iglesia van dirigidos contra lo que hasta hace poco se llamaba «jerarquía» y hoy se designa con más precisión con el término «ministros». En cuanto que es a ellos a quienes compete la responsabilidad de dirigir a los fieles y han sido constituidos «apóstoles, profetas, evangelistas, pastores, doctores» (Ef. 4,11) «para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio» (Ef. 4,12), han de cargar con el peso de todo\*. Pero si se encuadra bien este servicio, no es otra cosa que una especie de «ministerio de asuntos internos» de la Iglesia, comparable al esqueleto en el cuerpo humano, que permite a éste andar erecto y que, no obstante ser en sí mismo rígido, forma como una es-

\* La expresión alemana «der schwarze Peter» alude a un juego de cartas en el que aquel jugador que al final se quede con una carta en la mano, pierde (*ndt*).

estructura interior que confiere al organismo su agilidad. Es posible, sin embargo, que este papel invisible, aunque no por ello menos eficaz, lo haya ido perdiendo paulatinamente, en cuyo caso es puesto otra vez en primer plano y viene rectificado, por así decirlo, por la Iglesia de los fieles, de las pequeñas comunidades que constituyeron siempre la verdadera «superficie» de la Iglesia, a través de la cual ella entra en contacto con el mundo. Ahora bien, la Iglesia será creíble justamente cuando sus representantes en el mundo lo sean.

Con todo, ellos son tantos y se ocupan de tareas tan diversas, que no pueden ser reducidos a un común denominador ni ser subsumidos bajo una etiqueta única. El factor propiamente unificador sólo puede ser la fe, en la cual se reconocen y que, al mismo tiempo, les exige un testimonio vivo. De esta forma, la Iglesia no ha de ser juzgada ya según las fórmulas bien definidas del Credo, y mucho menos por los teólogos, sino según la esencia de este Credo —a través de todas sus formulaciones— y de la promesa de la gracia divina que él implica, así como de la exigencia de compromiso humano planteada por él. Todo teólogo y todo simple cristiano que, partiendo de este Credo, intentan presentarlo al mundo en forma moderna y aceptable, llevan a cabo, en realidad, una tarea muy secundaria y no han captado el verdadero problema.

Volvemos a aceptar poco a poco el hecho de que son aquellos fieles que viven el Credo cristiano en el mundo de un modo auténtico —y a los que antes se les llamaba «santos» (canonizados o no)— los que hoy y siempre dan sentido a la presencia de la Iglesia en el mundo. No es necesario que tales «santos» sean figuras excepcionales: hay, sin duda alguna, vocaciones de este tipo, pero resultan cada vez más raras. En la

mayoría de los casos, se trata de pioneros de pequeños o grandes grupos que intentan despertar a un mundo distraído con una nueva luz. Pueden dedicarse especialmente a la oración o a la entrega abnegada por el mundo dentro de una comunidad religiosa, pero entonces es casi seguro que su luz no será ya visible para los hombres. Pero pueden también volverse hacia el mundo no cristiano a través de grupos o movimientos poco consistentes, «terrenos» —según el sentido más preciso del adjetivo «humilis»— siempre prontos a hundirse en la tierra como «grano de mostaza» o «semilla de trigo». La mayoría de las veces son tan invisibles que uno se maravilla al ver desarrollarse después al «más grande árbol del jardín» o a la «espiga madura», que parecen haber brotado de la nada. Pero, puesto que de ellos ha surgido algo auténticamente cristiano, hay que concluir que lo que se ha hundido en la tierra era también un germen de verdadero cristianismo. Y esta autenticidad dará más vida al mundo que los «picos» excelsos de la jerarquía.

Tras la humillación del triunfalismo jerárquico aparece otro más sutil, intelectual: el de la ideología partidista o sectaria. Es de aquí de donde han surgido siempre —desde los tiempos de Pablo, de Juan y de los gnósticos— las sectas que reivindican una «Iglesia pura». Se trata, en definitiva, de gente que se ha atribuido a sí misma, ya sea de un modo personal o comunitario, la santidad propia de la Iglesia. Los grupos pequeños son algo realmente fundamental para la Iglesia de hoy, pero llevan también en sí un gran peligro, tanto de caer en la tentación de mundanizarse como en la de cerrarse orgulloamente en sí mismos. La única vía de salida es la apertura a la catolicidad integral de la revelación divina, al compromiso omnipotente de

Dios por el mundo en Jesucristo, que no tolera ninguna interpretación precipitada y definitiva, ninguna actitud presuntuosa, ninguna imitación autosuficiente, ni tampoco ninguna reducción a programas y compromisos unilaterales, sino que nos trasciende como una realidad «siempre mayor». Para comprender esta catolicidad, el Espíritu da (a quien está pronto a acogerlo) un instinto especial, que puede ser tan agudo en la viejecita que reza el rosario como en el profesor universitario que programa racionalmente su compromiso o en el teólogo que busca la forma más auténtica de expresar el compromiso de Dios.

Así pues, una «Iglesia pobre y esclava» es la única que puede garantizar el contacto con el mundo y cumplir su verdadera misión, por encima de toda consideración mundana. Esta Iglesia cooperará con todos los hombres en la medida de lo posible; por otra parte, contemplando el destino de Jesús, ella ha adquirido la certeza de que allí donde termina la operatividad activa y visible, y comienzan el dolor, la enfermedad y el fracaso según el mundo, no queda truncada su obra, sino que, por el contrario, ésta adquiere mayor impulso que nunca. Esta Iglesia ha desmantelado aquellos bastiones que la defienden del mundo y ya no se considera a sí misma como una «roca sólida», sino más bien como un simple apoyo para alcanzar una meta que la sobrepasa. A través de su mediación, Dios ha de actuar en el mundo: quizá él deja que se medite sobre la Iglesia en la medida en que lo necesita para formar una nueva levadura que haga fermentar la masa, una nueva semilla que caiga en tierra, muera y dé fruto. Todo esto comporta un concepto dinámico de la tradición, muy diferente de la idea estática que corrientemente se hace uno de ella, es decir, cuando se la entiende como



simple transmisión de algo. En efecto, en aquel proceso se repite la «traditio» originaria, que es el darse del Hijo (a través del Padre que lo entrega) por la salvación del mundo. En las autodonaciones subsiguientes —cf. los diferentes pasajes en que Pablo se despide de aquellos a quienes ha evangelizado (Hech. 20, 17-38; Flp. 2,17 s.; 2 Tim.) o les exhorta de muy diversas maneras mientras está ausente—, la Iglesia permanece (a través de una muerte y de una resurrección continuas) en el origen viviente de la tradición.

## *II. Testimonio de alegría solidarizándose con el sufrimiento de los demás hombres*

¿Cómo tiene lugar esto? Si el grano de trigo que es el cristiano cae realmente en la tierra que es el mundo, si se descompone y se une estrechamente a ella, ¿no sentirá toda la incertidumbre del destino humano como la experimentan los hermanos no cristianos, no se mostrará quizá agradecido por haber participado en una experiencia semejante, en la que se establece una verdadera comunión y, abandonando gustosamente la mentalidad dogmática derivada de la doctrina cristiana, terminará por adoptar una nueva actitud triunfalista? ¿Acaso Pablo no se ha hecho todo para todos (1 Cor. 9,22) y no ha prescrito a los cristianos alegrarse con el que está alegre y llorar con el que llora (Rom. 12,15)? Ahora bien, es claro que este compromiso apostólico tiene unos límites bien precisos. Pablo nunca habría recomendado a los cristianos ser incrédulos con los incrédulos, ni siquiera dudar con los que dudan. En efecto, el gozne alrededor del cual ha de girar la vida toda del cristiano es la fe. Pero, de rechazo, se nos

plantea todavía otra objeción: ¿acaso no es verdad que, en la cruz, Cristo ha experimentado la tiniebla del pecador, haciéndose solidario de él y llegando a sentir como él el abandono de Dios? A esta pregunta hay que responder por partes.

En primer lugar, hay que decir que el ser abandonado por Dios que Cristo experimenta es el compromiso de Dios por todos nosotros. Tal abandono es el cumplimiento (hecho por Cristo y únicamente por él, es decir, en solitario) de las promesas de Dios: es bien claro que, en la cruz, ha sido abandonado por todos, traicionado por los cristianos, rechazado por los judíos como Mesías, despreciado y ajusticiado por los paganos como indeseable. Sólo a partir de este sufrimiento solitario de Uno por todos y de su resurrección (que es inseparable de aquél) es posible comprender lo que llamamos «seguir a Cristo». Lo hemos visto anteriormente: a través de la fe y del bautismo, el cristiano se sumerge en el fenómeno global de Cristo, en su vida, muerte y resurrección; las tres forman un todo indivisible y constituyen la Buena Nueva del compromiso de Dios por nuestra salvación.

A partir de aquí podemos dar un segundo paso: si hemos sido llamados a seguir, a través de nuestro compromiso, el compromiso de Dios en Cristo en toda su integridad, es claro que este ser-llamados es alegría, es gracia que proviene de la Pascua. Esta alegría, es, ante todo, eclesial, objetiva, no simplemente individual y psicológica. Es imposible que, en el acto de acoger la verdadera fe y de responder a ella, no sintamos nada de la alegría de Dios y de la Iglesia, la cual se funda en el acto salvífico de Dios. Desde la perspectiva cristiana, la alegría es lo omniabarcante (*Das Umgreifende*), «reboso de gozo en todas nuestras

tribulaciones» (2 Cor. 7,4). «Tened, hermanos míos, por sumo gozo veros rodeados de diversas tentaciones» (Sant. 1,2). Y el cristiano debería ser lo bastante humilde para recibir como un «Dios pobre» este don de la alegría que Dios le hace y para no negarse a aceptarla como una gracia con la conocida altivez del mendigo. Pero esta alegría, ¿acaso está destinada únicamente a él mismo? ¿No la recibe, ante todo, el cristiano, para distribuirla a su vez a los demás, para que todos participen de ella? Quizá es justamente la alegría cristiana en todas sus formas aquello de lo que los hombres se hallan más necesitados. ¿Cómo puedo conservar la alegría para mí cuando a mi lado hay alguien lleno de desesperación? ¿Qué anhelan mis prójimos sino una chispa de fe en el amor y en la luz?

Y, tras estas consideraciones, podemos entrar a examinar el tercer aspecto. Dios distribuye sus carismas como quiere. El puede sacar del «depósito» de la gracia de Cristo determinados dones especiales y otorgarlos a una persona concreta. Cada uno de nosotros ha de seguir a Cristo de un modo específico y particular, como explica el cura de Torcy a su joven amigo en el *Diario de un cura rural*, de Bernanos. Nuestro lugar puede ser el monte de los Olivos o una estación cualquiera del Vía Crucis. Es posible incluso que un cristiano sea colocado en situaciones específicas, casi «especialísimas», en las que ha de experimentar el abandono de Dios. Y Dios dispone estas situaciones a su antojo: pueden ser radicales, prolongadas, frecuentes, pero siempre diferentes entre sí. Situaciones que pueden ser consideradas como «místicas» en el sentido estricto de la palabra, como la «noche oscura» de san Juan de la Cruz, pero que también pueden ser provocadas por circunstancias externas: los horrores de los

campos de concentración, de exterminio, o de tortura, tan frecuentes en la praxis política moderna.

Por lo que respecta a la gracia de Dios manifestada a través de estos dones terribles, podemos hacer dos consideraciones. Primera: a ningún cristiano le es lícito buscárselos y procurárselos por sí mismo, ni siquiera para ser solidario de otros hombres. A lo sumo podría rogar a Dios para que, si tal era su voluntad, le dejase hacer hasta cierto punto la experiencia de las tinieblas en lugar de un hermano. Pero la decisión compete únicamente a Dios. Segunda observación: tal gracia viene dada en el ámbito de una doble alegría y en cualquier caso a partir de la experiencia de la alegría cristiana (que tiene un carácter omniabarcante), aun cuando esta última sólo fuese dada en el momento de la muerte—, a diferencia de lo que sostiene la doctrina clásica de san Juan de la Cruz. El sufrimiento desgarrado y tenebroso en el cual puede hallarse inmersa un alma cristiana conserva objetivamente algo de la luz originaria, lo cual lo convierte en una expresión del amor absoluto de Dios, como ha ocurrido con el abandono experimentado por Jesús en la cruz.

La mayor parte de los cristianos no llegarán a experimentar la llamada «noche oscura» de los grandes místicos. A lo sumo, experimentarán las tinieblas que lleva consigo una vida normal de fe; ahora bien, dada la inseguridad general en que el hombre se mueve hoy día, tal oscuridad es sentida de una manera más fuerte y más consciente. Los cristianos deben tener bien presente que la existencia de fe es un estar-suspendido entre el Alfa y el Omega, una existencia que no puede «objetivar» y demostrar su propia fe para encontrar, a partir de ella, una seguridad humana y racional. En cuanto que la fe es algo más que una síntesis creada por la

razón, un puro «saber», es un acto vital del hombre entero y no sólo la activación de una de sus funciones, la inteligencia; por eso es radicalmente imposible y contradictorio pensar que ella puede demostrar su contenido (que es la libertad divina de autorrevelarse) o que pueda derivarse del hombre con necesidad lógica en cuanto que es un acto suyo (es decir, un acto libre del hombre ante Dios). El impulso de la libertad que hay en el acto de fe puede hacer surgir en el hombre tanto un sentimiento beatífico de liberación como la angustia de la inseguridad. El factor decisivo es la entrega arriesgada al amor de Dios libremente otorgado.

No obstante, lo mejor que puede hacer el cristiano es no intentar ejercitar por sí sólo sus disponibilidades, sino dejarse guiar en cada circunstancia por una fe vivida con autenticidad. También aquí, el «a partir de la fe» significa un contacto permanente con el origen, una voluntad de no abandonarlo para embarcarse en una aventura individual. La aventura más grande es el compromiso de Dios por el mundo a través de su Hijo; si permanecemos en el camino recorrido por el Hijo, no correremos el riesgo de perdernos en el falso sendero del egoísmo. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn. 4,10).

### *III. La pequeñez del rebaño y la inmensidad del mundo*

Lo que hemos dicho a propósito de hoy —es decir, que se hace «terrena» cambiándolo todo desde el inte-

rior— se hace patente, sobre todo, allí donde se manifiesta de un modo concreto y genuino, es decir, como un «pequeño rebaño». Ella vive en pequeños centros de irradiación dispersos como lucecitas en la gran noche del mundo. En ellos se hace la experiencia sacramental y existencial del amor de Dios en Cristo a través de la oración y de la práctica de la caridad. Y la experiencia vital acumulada por estos pequeños grupos puede ser transmitida al mundo por sus componentes. A través de esta difusión, el cristiano hará la desconcertante experiencia de que, la mayoría de las veces, aquello que él lleva consigo y comunica ha llegado ya allí de alguna manera y está presente, si no íntegramente, sí de un modo fragmentario, no como algo bien conocido, sino como algo inconsciente o supuesto, no como algo bien acogido, sino como algo rechazado, al menos en la forma fragmentaria en que ha sido conocido. Las imágenes de Dios y de la Iglesia de Cristo con que nos encontramos en el mundo son tan grotescas que no hay que extrañarse del ateísmo o del odio hacia la Iglesia tan frecuentes en él. Este «haber-llegado-ya» (*Schon-angekommen*) ha sido experimentado varias veces por Jesús mismo: por ejemplo, con la mujer sirofenicia (Mc. 7,24 s.) o con el centurión pagano (Mt. 8,5 ss.): «En verdad os digo que en nadie de Israel he hallado tanta fe». Sólo el extranjero, el samaritano, le da gracias por haberle curado (Lc. 17,16); el samaritano que socorre al hombre que cayó en manos de los ladrones nos da un ejemplo de lo que es el amor cristiano al prójimo (Lc. 10,25 ss.); el comportamiento de los samaritanos da lugar a la primera gran oleada de conversiones (Jn. 4,39 ss.). Serán los extranjeros, los paganos, los que en gran parte acogerán el Evangelio (en lugar de hacerlo los que están cerca, los judíos), como

había sido predicho con frecuencia por Jesús y queda confirmado por las descripciones de los Hechos de los Apóstoles. En efecto, el anhelo y el ansia de aquello de lo que más necesidad se tiene constituye una preparación mejor para recibir lo que no se espera que la esperanza en algo de lo que uno se ha formado una imagen precisa, basada en las promesas que le han hecho en este sentido. Esta imagen dificulta o llega a hacer imposible la venida de Dios; por el contrario, la ausencia de imágenes en los paganos hace que éstos se hallen más preparados para acogerle.

Posteriormente, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, ha tenido lugar amplia difusión de la doctrina cristiana —no decimos de la gracia salvífica de Dios en todos los pueblos porque no podemos tener una visión lo suficientemente amplia y de conjunto—, que se ha divulgado por innumerables vías, unas manifiestas y otras ocultas, e infiltrado en las cosmovisiones (*Weltanschauungen*) más insospechadas. Piénsese, por ejemplo, en la difusión de las ideas bíblicas a través del Corán, o en cuánto ha cambiado (muchas veces sin saberlo) la ética hindú a través del contacto con el cristianismo. Sin hablar de todas aquellas sectas existentes en cada uno de los ámbitos en que la influencia del cristianismo se ha manifestado con fuerza y en las que esta influencia se matiza de distintas formas. Poco o nada sabemos de esta influencia, pues sólo nos es conocido el impacto del cristianismo en el centro del ámbito a que pertenecen, no en la periferia.

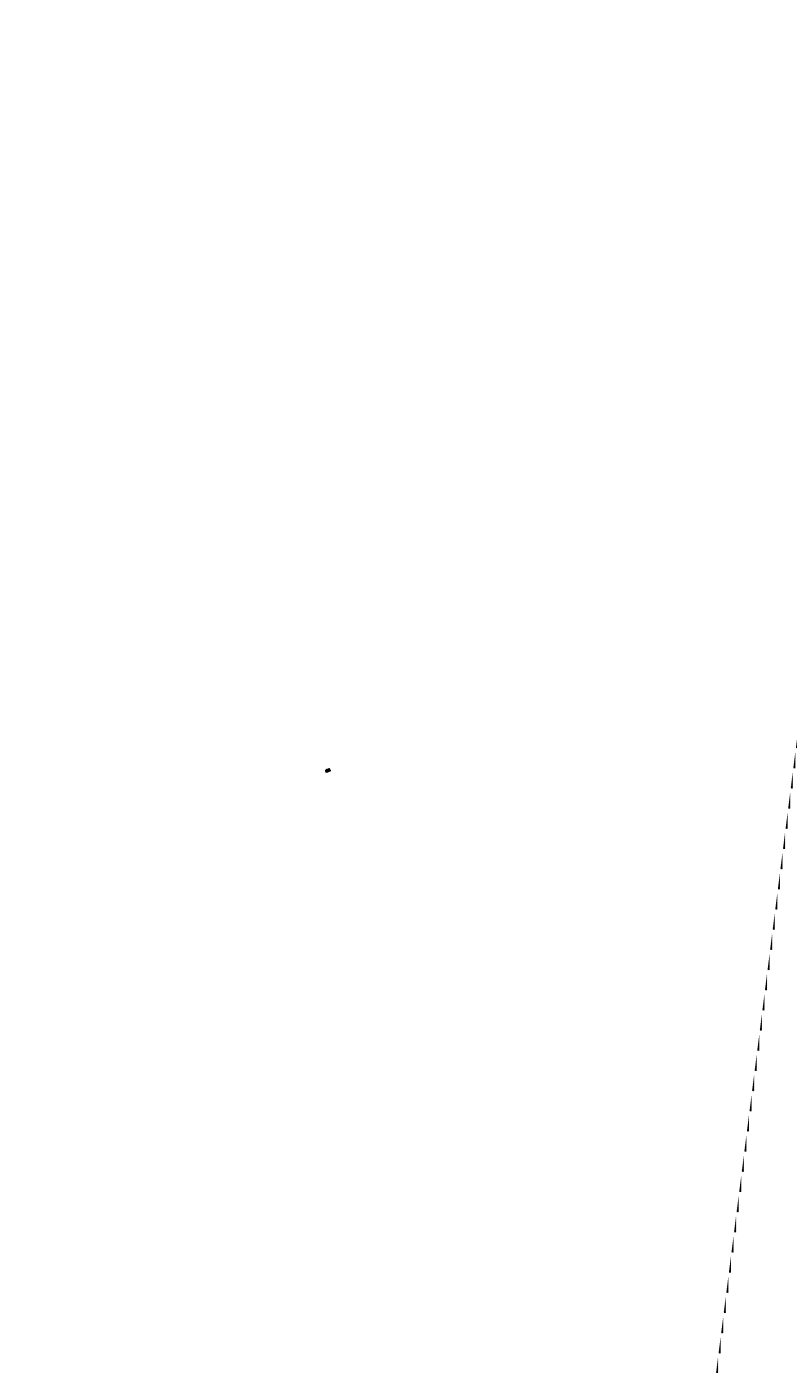
En este fenómeno universal contemplamos cómo la semilla de Dios cae en tierra y muere, y de qué manera puede renacer y continuar viviendo bajo diferentes formas, aunque este proceso no sea visible en su totalidad. Con frecuencia, aquello que consideramos ale-

jado de Dios parece estar más vivo que lo que llamamos cristiano, incluso a pesar de haberse distanciado claramente de su propio centro.

El «pequeño rebaño» puede ser siempre portador de un nuevo impulso y de nuevas energías. Dios está con él —¿quién puede estar contra él? (Rom. 8,32)—, pero además, hace que, allí donde el «pequeño rebaño» creía estar solo, encuentre apoyo y solidaridad. En el Evangelio, Jesús envía a sus discípulos a ciertos lugares a los que él llegará mas tarde. Por el contrario, en la historia de la Iglesia, parece como si él se apresurase mucho más y, con frecuencia, ellos suelen encontrarlo de alguna manera allí donde llegan, pues se les ha adelantado. Ahora bien, esto no puede dejar indiferente al rebaño, puesto éste habrá de entrar en acción en seguida. La libertad de Dios ha de ser llevada a su plenitud por quien ha sido ya liberado, y aquello que es cristiano (incluso desde el punto de vista histórico) ha de derramarse en el mundo a partir de un centro vivo, incandescente; ya hay bastante lava congelada a su alrededor. El cristianismo liberalizado, desdogmatizado, es siempre un rayo proveniente del centro, pero ya no tiene la capacidad generativa originaria. Esta capacidad sólo la posee el centro interno, aquel que se sitúa directamente en torno al compromiso de Dios en Cristo. Es la comunidad de aquellos para quienes la Palabra no se ha convertido en una teoría abstracta, sino que es presencia viva, personal y trinitaria en el amor fraterno y en la comunión sacramental y existencial. Allí donde existe una comunidad semejante, acontece en su matriz originaria la liberación del mundo. Allí cesa también el miedo al reto planteado por las propuestas ateas de libertad, pues, en definitiva, éstas confluyen con la actitud de los cristianos



frente a la realidad misma del mundo, cuyo carácter «agresivo» hemos subrayado en la Introducción. La salida sólo podrán encontrarla a través de una *utopía* que trascienda esta realidad. La relación señor-siervo no podrá ser nunca superada plenamente dentro del mundo (Marx), ni el hombre podrá jamás recuperar y transformar su propio origen (Freud), ni podrá convertirse nunca en el «superhombre» que otorga sus dones sin ser deudor de nadie (Nietzsche). En este mundo, el hombre no podrá hacer surgir nunca de su interior el verdadero y libre «homo absconditus» (Bloch). La propuesta cristiana de libertad es muy superior a todas éstas, pues no sólo recupera la libertad frente a la muerte (como el budismo y el estoicismo), sino que la sobrepasa mediante la fe en Cristo: fe en que Dios, «al tercer día», salvará al hombre en su ser integral, salvación que se hará extensiva a sus hermanos, a toda la historia y a la totalidad del cosmos.



**Conferencias a cargo de  
Luigi Giussani redactadas  
por un colectivo de  
«Comunión y  
Liberación» sobre «El  
compromiso del cristiano  
en el mundo».**



## Introducción

### El anuncio cristiano hoy

Es un signo de los tiempos: el motivo existencial que puede impulsar al hombre de hoy a prestar su adhesión al hecho cristiano no pueden ser ya una serie de consideraciones meramente teóricas sobre el carácter tradicional del mismo.

La afirmación según la cual, habiendo nacido en el seno de una tradición cristiana, no puede uno dejar de comprometerse con ella, no ha perdido su valor teórico, pero sí el existencial. La historia no constituye ya un motivo (en el sentido etimológico de la palabra) válido, pues nuestro tiempo ha perdido el sentido de la historia.

Para el hombre de hoy no puede constituir motivo de adhesión al Acontecimiento cristiano ni siquiera el «discurso», es decir, una teoría o concepción abstracta, por más perfecta, precisa y completa que pueda ser. Las consideraciones teóricas sobre la dimensión tradicional que para nosotros tiene el hecho cristiano pueden despertar todavía un cierto sentimiento de devoción o de admiración, pero difícilmente pueden mo-

tivar la adhesión de la persona, es decir, su conversión. En nuestro tiempo, el motivo existencial de adhesión al cristianismo es más bien el encuentro con un *anuncio*, es decir, con un cierto tipo de presencia, con una presencia cargada de mensaje. Así ha ocurrido también, por lo demás, con aquellos que siguieron a Jesucristo.

Las personas que lo han seguido verdaderamente han sido aquellas que, quizá conmovidas o atraídas inicialmente por sus milagros o por su impresionante mensaje, se han encontrado realmente con la personalidad de Cristo, que en sí misma es un hecho repleto de significado. «Señor, ¿a quién iremos? Sólo tú tienes palabras de vida eterna»<sup>1</sup>. Sólo él tenía palabras que daban sentido a la existencia, sólo él era portador de un mensaje de auténtica esperanza. Por consiguiente, la fuerza de difusión del cristianismo no procedía de las meras palabras, de los discursos, sino de la revelación de una presencia, del encuentro con un anuncio.

El anuncio es, sin duda, una palabra, una comunicación, pero una palabra que viene pronunciada de una cierta manera, una palabra que pone de manifiesto una vida: el anuncio es la palabra de una persona comprometida con y transformada de alguna manera por la palabra misma que dice, y por eso es una presencia cargada de significado.

El significado de tal presencia no es simplemente el resultado de un esfuerzo ético o ascético: una persona no es anuncio cristiano en virtud de la coherencia o de la moralidad de su vida («también los paganos hacen estas cosas»); si sólo se tratase de esto, no constituiría

<sup>1</sup> Jn. 6,68.

nada extraordinario, ni supondría un anuncio realmente nuevo.

El anuncio es anterior a todo ello, es algo que antes no existía, ni podía existir, pero que ahora se ha hecho presente; no se sabe de dónde viene, pero se pone de manifiesto en aquella persona; es la revelación del poder de otro, de Dios.

Todo esto viene captado globalmente por aquel que escucha el anuncio y es tocado profundamente por él.

En efecto, la adhesión de la fe comporta y presupone lógicamente un juicio de credibilidad sintético que nace de la intuición global de un hecho presente: un hecho cuya complejidad es simplificada, por así decirlo, por la intuición, y reducida a una unidad. Jesucristo ha realizado multitud de milagros, pero el verdadero milagro era él mismo. La gente no creyó, no por los milagros, sino por la personalidad misma de Jesucristo; en efecto, no todos los que vieron los milagros (o en quienes se operó algún milagro) lo siguieron, sino sólo aquéllos para quienes él se manifestaba como un anuncio. «¿Quién es este que manda a los vientos y al agua y le obedecen?»<sup>2</sup>.

«Ellos decían: ¿tú quién eres?»<sup>3</sup>. «Le rodearon, pues, los judíos y le decían: ¿hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente»<sup>4</sup>.

También sus enemigos le hacían estas preguntas, pero cerraban los ojos, los oídos y el corazón al anuncio: para ellos, Cristo constituía un motivo de escándalo. El hecho de que él fuese anuncio, o bien escándalo, dependía evidentemente de la disposición personal de aquellos a quienes se dirigía.

<sup>2</sup> Lc. 8,25 y par.

<sup>3</sup> Jn. 8,25.

<sup>4</sup> Jn. 10,24.

El «anuncio» es, pues, el único modo a través del cual el Hecho cristiano puede convertirse todavía hoy en un factor dinámico y operante en medio del mundo. Separadas del anuncio, la simple teoría y la mera estructura han creado (y pueden crear) a lo sumo lo que llamamos la «cristiandad», pero en modo alguno pueden engendrar un cristianismo auténtico.

De cualquier modo, es un signo de nuestro tiempo el que no sea posible conservar o difundir la cristiandad sino a partir del cristianismo auténtico; en nuestro tiempo, nada puede sustituir al anuncio.

Por otra parte, es justamente éste el que da vida a la teoría y a las estructuras: para él, la teoría no es un simple disfraz de una actitud racionalista; para él, el hablar de estructura y costumbres cristianas no lleva necesariamente consigo actitudes conformistas.

Cristo daba sentido a los profetas; era algo así como una teoría nueva, que completaba la antigua. Pero era también la verdad de la Ley y de los Profetas en cuanto que era «más» que la Ley y los Profetas, era, en definitiva, la vida misma.

Es necesario, pues, que nos preguntemos por el contenido del anuncio, de este mensaje con el cual la persona se halla comprometida a los ojos del mundo y a través del cual se convierte en una persona significativa.

Para responder debemos mirar a Jesucristo, porque, originariamente, el anuncio es él, y porque de él, que es la meta de las aspiraciones de los profetas y del pueblo de Israel, ha partido todo.

¿Cuál era, pues, el contenido de su presencia? Su persona misma, es decir, la presencia en el mundo de un Hombre Nuevo, una forma nueva de hombre, una nueva ontología.



Lo que diferencia a los seres entre sí ontológicamente es el modo diverso en que participan del Ser originario, de Dios, y esta diversidad es la expresión de la libertad absoluta de Dios, la libertad con que llama a la piedra a ser lo que es, la libertad con que llama a algunos hombres «elegidos» a participar en su misterio, de tal manera que ellos se conviertan en hombres nuevos<sup>5</sup>.

Jesucristo es la criatura última o primordial, pues participa del misterio de Dios de un modo incomparable, es decir, de una manera tan sobreabundante que resulta imposible de superar. Probablemente, en Jesucristo, la conciencia de su participación como hombre en el misterio del Padre, la conciencia de ser un hombre diferente de todos los demás se traducía en el plano psicológico en un sentimiento especial de diversidad y, por consiguiente, en una soledad abismal; pero, al mismo tiempo, Jesucristo estaba profundamente ligado a los hombres.

Lo que lo ligaba a ellos era el hecho de que todos los hombres están llamados a participar de su estructura, de su forma de ser, están destinados a renacer en un ámbito inconmensurablemente más profundo, es decir, a participar como él, en el misterio del Ser de la misma manera que él participa.

Esto es lo que da sentido a la existencia humana y ésta es la esencia del anuncio: todos los hombres están llamados a integrarse misteriosamente en la estructura de la personalidad misma de Jesús y, a través de esta asimilación a Cristo, participar en el misterio del Padre. En efecto, la estructura del hombre que es Jesucristo integra en sí de un modo ontológico a todas aquellas personas que, habiendo sido llamadas, se ad-

<sup>5</sup> Cf. Jn. 3: Nicodemo.

hieren a él, lo reconocen y lo aceptan; de esta forma, quedan asimiladas a él en el tiempo todas las libertades que se integran en su «Cuerpo místico».

Así pues, esta dimensión histórica que implica, por consiguiente, un desarrollo progresivo, y que san Pablo traduce mediante la expresión «Cuerpo místico», no es un aspecto secundario o menos importante del hombre nuevo que es Jesucristo.

El *kerygma* cristiano es la participación en el anuncio que Cristo hace de sí mismo como enviado del Padre.

Pero también es el anuncio de que, en Jesucristo muerto y resucitado, se encuentra la única posibilidad de salvación, según nos dice Pedro en su predicación: «En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos»<sup>6</sup>.

El *kerygma* cristiano, cuando «se comunica» al mundo a través del testimonio vivo de cuantos se sienten realmente concernidos por él y fundamentan en él su existencia toda, se convierte en una *categoría interpretativa* del hombre y de la realidad. Encarnar el *kerygma* cristiano en la experiencia viva de la Iglesia significa crear continuamente un foco estable de conciencia y de praxis, en el que la experiencia del hombre viene profundizada, y plenamente acogida y situada frente al acontecimiento de Jesucristo, para que se realice la «liberación del mal».

<sup>6</sup> Hech. 4,12.

## Líbranos del mal

Implicados en el acontecimiento del anuncio cristiano, nosotros, los primeros a quienes el Señor ha enseñado a orar, clamamos a él para que, con su poder, «nos libre del mal». Y este clamor se alza desde el fondo de nuestra tristeza, de aquella torpeza, de aquella inercia ante el acontecimiento de Jesucristo, que, a pesar de todo y quizá incluso algunos años después del encuentro con él, todavía sentimos. Es desde el fondo de esta tristeza desde donde gritamos hoy «Líbranos del mal». Pero este grito dirigido al Dios que se ha hecho hombre para liberarnos de toda esclavitud perversa, como lo vivía ya profundamente la primitiva comunidad cristiana<sup>7</sup>, constituye el testimonio su-

<sup>7</sup> Nos referimos a la exégesis del Padrenuestro que hace Jeremías, J. en: *Il messaggio centrale del Nuovo Testamento*, Brescia, 1968, cap. V: «Il Paternoster alla luce dell'indagine moderna», pp. 107-142: «En la Iglesia primitiva, el Padrenuestro formaba parte de los más sagrados tesoros de la Iglesia, aquellos que estaban reservados únicamente a sus miembros de pleno derecho y que nunca eran otorgados a quienes estaban fuera. El poder recitar la oración del Señor era un privilegio.

premo que damos nosotros, inmersos en el mundo como todos los demás hombres, del poder del Señor Jesús, que ha destruido para siempre el mal y al pecado.

Pero, mientras gritamos nuestro «líbranos del mal», debemos recuperar toda la fuerza encerrada en el

---

Esto aparece claramente en las fórmulas introductorias usadas en la liturgia: «Este temor reverencial ante el Padrenuestro nos ha sido transmitido por la Iglesia antigua, pero nosotros, por desgracia, lo hemos perdido. Esto debería ser para nosotros motivo de preocupación. Por eso debemos preguntarnos cuál es la razón profunda por la que la Iglesia primitiva ha rodeado al Padrenuestro de un respeto tal como para decir: “Nos atrevemos a decir: Padre nuestro...”».

«Para los discípulos debió ser una cosa impresionante el que Jesús les diese en el Padrenuestro la autorización de decir “Abba” como hacía él. Esta es la innovación decisiva del Padrenuestro.

A través de tal autorización, Jesús hace a los discípulos partícipes de sus prerrogativas y les garantiza la pertenencia al nuevo pueblo de Dios.

En efecto, el nuevo pueblo de Dios es la *Familia Dei* (Lc. 15,11,32), cuya cabeza es Jesús (Mt. 10,25 par. Lc. 6, 0) y cuyos miembros son los discípulos. Ellos son los «pequeños» (Mc. 9,42 y passim), más aún, los «pequeñuelos» (Mt. 11,25), los cuales pueden llamar «Abba» a su Padre y pedirle pan. Jesús llega incluso a decir que sólo esta nueva relación, esta relación filial, abre el acceso al reino de Dios: «En verdad os digo, si no os volviéreis como niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt. 18,3). Los niños pequeños pueden decir «¡Abba!». Sólo el que posee la confianza del niño encerrada en el «¡Abba!» pertenece al reino de Dios. Esto es lo que intentaba decir el apóstol Pablo cuando afirmaba que el grito de «Abba» es el signo de que uno es hijo de Dios y está poseído por el Espíritu (Rom. 8,15; Gal. 4,6).

A partir de esta primera palabra, comenzamos, pues, a comprender por qué en la Iglesia primitiva no estaba permitida a todos la recitación del Padrenuestro y por qué ésta, llena de temor y de respeto, suplica: «Dígnate, Señor, hacer que, llenos de júbilo y sin presunción, nos atrevamos a llamarte Padre, a ti el Dios del cielo, y podamos decir: Padre nuestro».

«Cuando los hombres, dondequiera que se encuentren, se atreven a volverse confiadamente al Padre en el nombre de Jesús para pedirle que, desde ahora y en este mundo, manifieste su Gloria, y les conceda, a la vez que el perdón de los pecados, el pan de vida, en ese mismo instante se actualiza ya desde ahora (y a pesar del riesgo de

anuncio de que Jesucristo *ha logrado ya su victoria*.

A partir de la palabra viva de Dios, hemos de recuperar los criterios de lectura de la realidad, compleja, contradictoria e innegable, del mal, que se pone de manifiesto a través de nuestra tristeza e inercia y, al mismo tiempo, hemos de hacer presente en nosotros,

---

desfallecimiento en la fe o de apostasía) el imperio real de Dios sobre la vida de sus hijos, el reino de Dios en nosotros»: esto es lo que aparece en el Padrenuestro, especialmente en las dos súplicas a través de las cuales imploramos el pan y la remisión de nuestros pecados: «Estas constituyen el núcleo central del Padrenuestro, hacia el cual conducen las dos plegarias referidas a Dios».

«Para Jesús, la separación entre pan terreno y pan de vida no tenía razón de ser. A la luz del reino de Dios, toda realidad terrena aparecía ante sus ojos como santificada. Arrancados del mundo, en donde reina la muerte (Mt. 6,22), sus discípulos pertenecen a la nueva creación de Dios. Esto se manifiesta en todos los ámbitos de su existencia, hasta en los más banales e insignificantes, en sus palabras (5, 21-33-37), en sus miradas (5,28), en el modo de saludar a la gente (5,47), en el modo de comer y de beber... “Danos ya desde ahora, desde hoy, el pan de vida”. Justamente porque se trata de los hijos de Dios, Jesús les concede el poder de afirmar la gloria futura, de apropiarse de ella y de obligarla a descender a su pobre vida, “aquí y ahora” a través de su fe y de su plegaria».

«Para los discípulos de Jesús, la disposición a perdonar es como un tender la mano hacia el perdón de Dios. Ellos dicen: pertenecemos al tiempo del Mesías, a la era del perdón; estamos prontos a comunicar a los demás el perdón que recibimos. Por eso, Padre querido, concédenos el don del tiempo de la salvación, tu perdón; otórganoslo hoy, aquí, ahora».

Finalmente, se implora la protección divina: «no nos dejes caer en la tentación». Jesús ha invitado a sus seguidores a orar por la plena instauración del reino de Dios, en el cual será santificado el nombre de Dios y se manifestará su soberanía. Más aún, él los ha animado a pedir dones del tiempo de la salvación ya en esta vida miserable y desde ahora. Pero, con el realismo que caracteriza a todas sus palabras, quiere preservar a sus discípulos del peligro de una exaltación eufórica y, a través de la súplica final, los devuelve a la realidad cotidiana, a la conciencia de la fragilidad de su existencia. Esta súplica final es un grito que surge de su indigencia radical, un S.O.S. de enorme alcance lanzado por el creyente en peligro: «Padre carísimo, esto sólo te pedimos, que nos preserves de perder la confianza en ti».

en la raíz misma de nuestro mal y, por consiguiente, en lo profundo de nuestra humanidad, la victoria definitiva del Señor.

De este modo, el anuncio del acontecimiento de Cristo se convierte hoy frente al mundo y, sobre todo, frente al «mundo» que llevamos dentro de nosotros, en testimonio de una renovada presencia de esta «situación grave» que ha llevado a Dios a hacerse hombre, y, al mismo tiempo, en sentimiento de gratitud por la liberación del mal que sólo la presencia del «Dios con nosotros» realiza objetivamente.

Pero no es del análisis de nuestros estados de ánimo o de los factores que constituyen nuestro mal de donde debemos partir, sino *de la escucha de la Palabra de Dios*.

Y no hablamos de un Dios de muertos, del Dios que es mero término de una investigación racional sobre lo real, sino del Dios vivo, que, de un modo desconcertante, se reveló a Moisés en la zarza ardiente<sup>8</sup>, que pidió a Abraham el sacrificio de su único hijo<sup>9</sup>, que tomó a Jeremías cuando era poco más que un jovencito y lo envió como signo de contradicción a un pueblo que había reducido el acontecimiento de la presencia de Dios a las dimensiones de su propio conformismo ético, social y racial<sup>10</sup>; hablamos del Dios que se ha encarnado en el seno de una joven hebrea, del Dios que ha vivido entre los hombres en un lugar preciso de la tierra, que ha sido crucificado, ha muerto y ha resucitado: en suma, del Dios de nuestra historia, del Dios que es un «Hecho» entre nosotros.

Para la palabra de Dios, para la Biblia, el origen del

<sup>8</sup> Cf. Ex. 3.

<sup>9</sup> Cf. Gén. 22.

<sup>10</sup> Cf. Jer. 1, 4-10.

mal es la *no fidelidad al Acontecimiento de Dios*: la no fidelidad al hecho que Dios ha suscitado en nuestra existencia, a la historia de la presencia de Dios en nuestra existencia.

«Trae a la memoria los tiempos pasados,  
atiende a los años de todas las generaciones;  
pregunta a tu padre y te enseñará;  
a tus ancianos y te dirán:  
Cuando distribuyó el Altísimo su heredad entre las  
gentes,

cuando dividió a los hijos de los hombres,  
estableció los términos de los pueblos  
según el número de los hijos de Dios,  
pues la porción propia de Yahvé es su pueblo,  
su lote hereditario es Jacob.

Le halló en tierra desierta,  
en región inculta, entre aullidos de soledad;  
le rodeó y le enseñó,

le guardó como a la niña de sus ojos.  
Como el águila, que incita a su nidada,  
revolotea sobre sus polluelos,  
así él extendió sus alas y los tomó.

Y los llevó sobre sus plumas.

Sólo Yahvé le guiaba;  
no estaba con él ningún dios ajeno.

Le subió a las alturas de la tierra,  
le nutrió de los frutos de los campos,  
le dio a chupar miel de las rocas,  
y aceite de durísimo sílice.

La nata de las vacas y la leche de las ovejas  
con la grosura de los corderos y de los carneros,  
de los toros de Basán y de los machos cabríos.  
Con la flor de trigo:

bebiste la sangre de la uva, la espumosa bebida.  
Comió Jacob y se hartó,  
y engordó el Jesurún, y recalcitó.  
Y despreció al Dios de su salvación.  
Provocáronle con dioses ajenos,  
irritáronle con abominaciones;  
inmolaron a demonios, a no-dioses,  
a dioses que no habían conocido,  
nuevos, de ha poco advenedizos,  
a los que no sirvieron sus padres.  
De la roca que te crió, te olvidaste,  
diste al olvido a Dios, a tu Hacedor.  
Y viólo Yahvé y se irritó,  
hastiado por sus hijos y sus hijas» <sup>11</sup>.

«Voy a cantar a mi amado  
el canto de mi amigo a su viña:  
Tenía mi amado una viña  
en un fértil recuesto.  
La cavó, la descantó  
y la plantó de vides selectas.  
Edificó en medio de ella una torre,  
e hizo en ella un lagar,  
esperando que le daría uvas,  
pero le dio agrazones.  
Ahora, pues, vecinos de Jerusalén  
y varones de Judá,  
juzgad entre mí y la viña.  
¿Qué más podría yo hacer por mi viña  
que no lo hiciera?  
¿Cómo, esperando  
que diese uvas,

<sup>11</sup> Dt. 32, 7-19.



dio agrazones?  
 Voy, pues, a deciros ahora  
 lo que haré con mi viña:  
 destruiré su albarrada  
 y será ramoneada.  
 Derribaré su cerca  
 y será hollada.  
 Quedará desierta,  
 no será podada ni cavada;  
 crecerán en ella los cardos y las zarzas,  
 y aun mandaré a las nubes que no lluevan sobre ella.  
 Pues bien, la viña de Yahvé de los ejércitos  
 es la casa de Israel,  
 y los hombres de Judá  
 son su amado plantío.  
 Esperaba de ellos juicio,  
 pero sólo hubo sangre vertida;  
 justicia,  
 y hete aquí gritería.  
 ¡Ay de los que añaden casas a casas,  
 de los que juntan campos y campos,  
 hasta acabar el término,  
 siendo los únicos propietarios  
 en medio de la tierra!  
 A mis oídos ha llegado de parte de Yahvé de los  
 ejércitos,  
 que las muchas casas serán asoladas,  
 las grandes y magníficas  
 quedarán sin moradores»<sup>12</sup>.

El origen del mal es la no fidelidad al encuentro a  
 través del cual Dios se ha implicado en nuestra existen-

<sup>12</sup> Is. 5, 1-9.

cia, el haberse olvidado de él, la no correspondencia a su iniciativa.

Así dice Yahvé:

¿Qué injusticia hallaron en mí vuestros padres,  
para alejarse de mí  
e irse en pos de la vanidad de los ídolos  
para hacerse vanos?

Y no dijeron: ¿Dónde está Yahvé,  
el que nos subió de la tierra de Egipto,  
el que nos condujo a través del desierto,  
tierra de estepas y de barrancos,  
tierra árida y tenebrosa,  
tierra por donde no transita nadie  
y donde nadie habita?

Yo os introduje en tierra fértil  
para que comierais sus frutos y sus bienes,  
y en cuanto en ella entrasteis, contaminasteis mi  
tierra

e hicisteis abominable mi heredad.

Tampoco los sacerdotes preguntaron:

¿Dónde está Yahvé?

Los depositarios de la Ley me desconocieron  
y los pastores se insurreccionaron contra mí.

También los profetas se hicieron profetas de Baal  
y se fueron tras de los que nada valen.

Por eso todavía he de entrar en juicio con vosotros,  
oráculo de Yahvé,  
y con los hijos de vuestros hijos contendereé<sup>13</sup>.

Este es el único origen de nuestro mal y, por consiguiente, de nuestra tristeza, de nuestras inquietudes,

<sup>13</sup> Jer. 2, 5-9.

de todo nuestro hastío, de la sensación de abstracción y de vacío, de nuestra actitud escéptica ante la realidad, que frena el ímpetu de la acción, de la presencia libre y consciente en el mundo.

En este punto podemos recurrir otra vez a la Biblia, que nos da nuevos detalles:

«Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz, porque sus obras no sean reprendidas» <sup>14</sup>.

El mal es el *rechazo de la luz*. ¿Pero cómo se manifiesta este juicio, esta condena del hombre?

A través de la tristeza, del sentimiento de la propia alienación. El Hecho de Dios que es Cristo es la luz de nuestra vida: la posibilidad aún no desarrollada, si bien innegable e indestructible, de contemplar la realidad tal como es y de vernos a nosotros mismos tal como somos. Negar aquel hecho es rechazar la luz, es dar al olvido aquel presentimiento originario de la verdad que tuvimos al encontrarnos con él.

Pero veamos cómo se sigue desarrollando este mismo tema en la primera carta de san Juan:

«Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con vosotros. Y esta comunión nuestra es con el Padre  
y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto

<sup>14</sup> Jn. 3, 19-20.



La Biblia utiliza asimismo otro término: *la no escucha*.

«Así dice Yahvé de los ejércitos, Dios de Israel:

Añadid

vuestros holocaustos a vuestros sacrificios  
y comed la carne. Cuando yo saqué de Egipto  
a vuestros padres, no fue de holocaustos y

sacrificios

de lo que les hablé y ordené, sino que les di  
este mandato: Oíd mi voz y seré vuestro Dios,  
y vosotros seréis mi pueblo, y seguid los caminos  
que yo os mando, y os irá bien.

Pero ellos no me escucharon, no me dieron oídos,  
y siguieron sus consejos

en la dureza de su mal corazón,

y se pusieron detrás, no delante de mí.

Desde el día que vuestros padres salieron de Egipto  
hasta hoy os he enviado a mis siervos,  
los profetas, día tras día» <sup>16</sup>

El Acontecimiento de Dios en Cristo es constitutivo de nuestra personalidad y de nuestra historia: es lo que convierte a nuestra vida en «vocación». Por consiguiente, el Acontecimiento de Dios en nuestra vida coincide con la fecundidad y la fuerza de nuestro existir. No ser fieles a él equivale a *perderse a sí mismos*.

He aquí la raíz del sentimiento de hastío que invade nuestra vida, de aquel malestar, de aquella facilidad para sentirnos extrañados de nosotros mismos y de las cosas. Es lo que nos dice aquella dura profecía de Isaías: «*No permaneceréis*» <sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Jer. 7, 21-25.

<sup>17</sup> Is. 7,9.

Es la pérdida de la propia identidad. La mayoría de los hombres son habitualmente inconscientes de su identidad profunda y, por lo general, nunca la han percibido de un modo adecuado: lo que los mueve es un conjunto de reacciones que se llama amor propio, que es análogo, en último extremo, a aquella reactividad que podríamos denominar instinto de conservación.

Esto nos lleva necesariamente a plantearnos la siguiente pregunta: ¿Por qué no somos fieles al encuentro, por qué este rechazo de la luz y de la comunión, por qué esta actitud de «no escucha»?

«Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre.

El que tenga oídos para oír, que oiga.

Cuando se hubo retirado de la muchedumbre y entrado en casa, le preguntaron los discípulos por la parábola. El les contestó: ¿También estáis vosotros faltos de sentido? ¿No comprendéis

—añadió,  
declarando puros todos los alimentos— que todo  
lo que entra

en el hombre no puede contaminarle, porque no  
entra  
en el corazón, sino en el vientre, y es expelido en  
la letrina?

Decía, pues: Lo que del hombre sale, eso es lo que  
mancha al  
hombre, porque de dentro, del corazón del hombre  
proceden  
los pensamientos malos, las fornicaciones, los  
hurtos,

los homicidios, los adulterios, las codicias, las  
maldades,  
el fraude, la impureza, la envidia, la blasfemia, la  
altivez,  
la insensatez. Todas estas maldades, del hombre  
proceden  
y manchan al hombre»<sup>18</sup>.

La respuesta es que el mal nace del *corazón perverso*, y este término bíblico se nos aparece inmediatamente como más comprensivo, más adecuado para expresar toda la profundidad del fenómeno del mal; traduce mejor la complejidad de nuestra responsabilidad que todas las definiciones que podamos encontrar por vía de análisis.

No es preciso hacerse grandes reflexiones para comprobar hasta qué punto esta fórmula se ajusta a la realidad de las cosas.

Cuando el viejo Simeón, tomando al Niño en sus brazos, recita el *Nunc dimittis*, que expresa de un modo acabado la espera secular del pueblo de Israel, definitivamente colmada por la presencia de Dios en aquel minúsculo ser humano, profetiza que Jesús será signo de contradicción «para que se descubran los pensamientos de muchos corazones»<sup>19</sup>.

La fórmula bíblica «corazón perverso» hay que interpretarla justamente a este nivel, es decir, al nivel de la *libertad*, que se sitúa en el corazón mismo del hombre y que se expresa en la actitud fundamental que se toma ante la realidad mucho más que en las opciones espectaculares, que, en definitiva, la presuponen.

<sup>18</sup> Mc. 7, 15-23.

<sup>19</sup> Lc. 2,35 b.

Frente a las cosas, frente a la propia mujer, frente a la madre o frente a Dios, podemos tomar dos actitudes: o bien «imitar» la amplitud desmesurada del gesto misericordioso que nos ha hecho florecer a la vida, es decir, abrir nuestro corazón, como hace el niño o el pobre de espíritu que no tiene «nada propio» que defender; o bien seguir el repugnante prejuicio de que nuestro criterio es la única norma a la que ha de ajustarse todo lo real, y citar grotesca y expeditivamente a la realidad toda, incluso a Dios mismo, ante el tribunal de este criterio.

El corazón perverso, misterio insondable de la libertad: ésta es la raíz de todo mal. Sólo la escucha humilde y confiada de la Palabra de Dios nos lleva a comprender de alguna manera este misterio de la libertad, esta movilidad misteriosa de nuestro ser que se desarrolla en la más profunda intimidad; sólo aquella actitud humilde nos conduce a la auténtica comprensión de nosotros mismos y de la realidad del mal <sup>20</sup>.

<sup>20</sup> La exégesis que investiga el sentido bíblico del pecado original parece mostrar que éste no se concibe como un punto de partida absoluto, sino más bien como un punto de llegada, como la conclusión de un esfuerzo de observación y de reflexión por parte del pueblo de Dios.

A través de un proceso espiritual e intelectual complejísimo, suscitado y dirigido por el Espíritu de Dios y que se prolonga durante generaciones en el pueblo de Israel, han sido lentamente elaborados los datos de un problema más general, el del mal (Dubarle, A. M.: *Il peccato originale nella Scrittura*, trad. it. de la segunda edición francesa, aumentada, de 1967, Roma, 1968, p. 11). En concreto, y siguiendo la línea de Dubarle y Lyonnet (cf. art. *Peché*, en: *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, t. 7, pp. 534-535), Grelot ha puesto de relieve el género sapiencial del relato de Gén 2-3. En él nos encontramos con el lenguaje, los procedimientos literarios y los temas típicos de la literatura sapiencial de Oriente: el problema del bien y del mal, de la felicidad y del pecado, de la condición humana y de la muerte. Lo que la Biblia aporta aquí de original es una nueva perspectiva, creada por la revelación del Dios vivo, por la



¿De qué forma se manifiesta el mal en nuestra existencia? ¿En qué se traduce esta no adhesión al acontecimiento definitivo de Dios en nuestra historia?

La respuesta de la Biblia es particularmente clara y elocuente: el mal consiste en usar nuestro criterio como norma última de la vida y (ante la riqueza, complejidad y problematicidad de lo real) pretender reducir todo a medida de nuestros criterios y proyectos.

Todo el comienzo de la historia de la humanidad

---

realidad de su designio salvífico y de sus promesas, por las reglas de vida prescritas en su alianza y en su Ley (*Riflessioni sul problema del peccato originale*, trad. it. de la edición francesa de 1968, Brescia, 1968).

A pesar del lenguaje convencional y de las imágenes con que se describe, el drama que aquí aparece no tiene nada de «mítico», sino que expresa la experiencia misma de la humanidad histórica, su núcleo central.

Sometiendo el texto a un análisis lingüístico, el autor trata de comprender la reflexión del hagiógrafo sobre la condición humana y el sentido de la existencia: «Más allá de los males de la vida terrena, más allá de la perspectiva misma de la muerte, él diagnostica la causa profunda que está en el origen de todo: la ruptura entre el hombre y Dios...».

De este modo, el pecado de Adán es realmente el prototipo del pecado del hombre justamente por lo que tiene de universal: no sólo es transgresión consciente de una ley divina, sino también voluntad de «ser como Dios» (*op. cit.*, pp. 58-59). El sucumbir a la tentación demoníaca se configura como la *hybris* de querer ser como Dios, de no seguir ya con docilidad a la Sabiduría en orden a discernir aquello que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, a través de su Alianza y de su Ley, ha establecido como bueno y como malo, y de atribuirse a sí mismo un «conocimiento» autónomo y arbitrario. Especialmente en Isaías, la *hybris* aparece como la autosíntesis de la fe, del perseverar, sólidamente arraigados en la promesa de Yahvé y en su Alianza (Virgulin, O. S.: *La fede nella profezia di Isaia*, Milán, 1961).

A la luz de esta concepción, la Escritura interpreta la «historia», la presencia del mal en el mundo (tanto en sus manifestaciones personales y sociales, como en su dimensión misteriosa).

«El pecado original aparece así como una situación trágica y concreta: no como la simple pérdida de una serie de dones totalmente ajenos a nuestro tiempo y a nuestras condiciones actuales,

(que la palabra de Dios ha descrito en los inolvidables once primeros capítulos del Génesis<sup>21</sup> está bajo el signo de este desbordamiento del mal sobre la tierra: desde el primer gesto perverso realizado conscientemente (el «querer ser como Dios» de Adán, que sucumbe a la tentación del diablo), hasta el delito, la violencia, el desorden, que caracterizan a una humanidad que pretende erigirse a sí misma en norma originaria y exhaustiva de la realidad; desde la actitud de Caín (que lleva la afirmación de sí hasta la violencia) hasta la de la sociedad corrompida (que afirma sus propios instintos hasta llegar a la disolución de todo valor y de todo vínculo humano) a la que Dios castiga con el diluvio, así como el gran proyecto de evasión hacia la utopía (la torre de Babel): la presunción de poder crear, a través del esfuerzo de todos, un hombre nuevo, que esté a la altura de la realidad.

«Y les dirás: Así dice Yahvé:

¿Por ventura quien cae no hace por levantarse,  
o quien se desvía no vuelve?

¿Por qué, pues, la rebeldía de este pueblo, Jerusalén,  
y su aversión? Se ha aferrado a la mentira  
y rehúsa convertirse.

Yo estoy atento y escucho;  
no hay quien hable rectamente,

---

sino como la perversión moral y religiosa en la cual se halla inevitablemente inmerso todo hombre por el hecho mismo de haber nacido en un ambiente depravado: ignorancia de Dios o idolatría, corrupción más o menos profunda. Es la presencia del pecado a todos los niveles...»

«En cada generación, la virulencia de este mal es reactivada por nuevas culpas...»

«Nadie puede jactarse de estar libre de ello. Todos tienen necesidad del Salvador.»

Cf. la bibliografía que aparece en la obra de Dubarle y de Lyonnet.

<sup>21</sup> *Introduzione alla Bibbia*, 11/1, Turín, 1969, pp. 166-190.

nadie que se arrepienta de su maldad, diciendo:  
¿Qué es lo que he hecho?  
Todos corren desenfrenadamente su carrera  
como caballo lanzado impetuosamente a la batalla.  
La cigüeña en el cielo  
conoce su estación;  
la tórtola, la golondrina y la grulla  
guardan los tiempos de sus migraciones,  
pero mi pueblo no conoce  
el derecho de Yahvé.  
¿Cómo os decís: Somos sabios  
y la Ley de Yahvé está con nosotros?  
Ciertamente la convirtieron en mentira  
las mentirosas plumas de los escribas.  
Han sido confundidos los sabios,  
avergonzados, descubiertos.  
He aquí que desecharon la palabra de Yahvé;  
¿qué sabiduría les queda?  
Por eso daré sus mujeres a extraños,  
sus campos a otros propietarios,  
porque, desde el pequeño al grande,  
todos se llenaron de rapiñas;  
desde el profeta al sacerdote,  
todos se dieron al fraude,  
y curaban las llagas de mi pueblo  
a la ligera, diciendo: Paz, paz,  
cuando no había paz.  
Serán confundidos porque hicieron abominaciones  
y no se avergonzaron,  
no conocen siquiera la vergüenza;  
por eso caerán con los caídos,  
al tiempo de la cuenta tropezarán» <sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Jer. 8, 4-12.

Nadie se arrepiente, nadie confiesa este trágico error.

Es sobre este trágico e inconfesado error sobre el que se levanta el conformismo cultural y social, internacional de la hipocresía, desde el primer día de la historia de la humanidad.

El aspecto más trágico de la afirmación de nuestro criterio frente o contra lo real no está en la afirmación del instinto; al fin y al cabo, ésta es irrelevante si se compara con nuestro esfuerzo de teorización, con nuestros intentos de hacer un análisis definitivo de los factores de nuestra vida y de la realidad global. En conclusión, nuestro esfuerzo de indagación acrecienta y lleva a sus últimas consecuencias el horror y el error de nuestra pretensión originaria sobre la realidad. Es el sentido profundo de la dialéctica contenida en todo el capítulo V del Evangelio de san Juan <sup>23</sup>.

Los judíos escudriñaban las Escrituras con la mirada angustiada que lleva consigo la presunción y no sabían ver que lo que la Escritura anunciaba se había cumplido ya, y terminaban por fiarse de la palabra de los maestros que ellos mismos escogían: los hombres analizan la sociedad y el mundo y, en último extremo, se fían de la palabra de quien habla en su propio nombre, de quien recoge, de un modo momentáneamente sugestivo, la presunción típica del criterio humano.

Ahora bien, si uno sólo quiere seguir el propio criterio, no podrá menos de convertirse en esclavo de la mentalidad que domina en un determinado momento de la historia de la humanidad.

En efecto, el hombre no ha hecho el mundo y, por consiguiente, no puede ser dueño de su propia existen-

<sup>23</sup> Cf. Jn. 5, 17-47 (p. 25).

cia; por eso, para aquel que tiene el poder, nada hay más fácil que encerrar en el propio horizonte diabólico a todos nuestros instintos, nuestros caprichos, nuestra presunción, y sojuzgarnos. La historia de las tentativas de autoliberación del hombre es una sucesión —dialéctica y sangrienta— de imperialismos culturales y sociales que han racionalizado y acrecentado la pretensión instintiva del hombre de ser como Dios, pero que, al mismo tiempo, han creado situaciones en las que el auténtico corazón del hombre, el fondo de su libertad, su anhelo de verdad, ha sido instrumentalizado, violentado, negado.

«Y como no procuraron conocer a Dios,  
Dios los entregó a su réprobo sentir,  
que los lleva a cometer torpezas  
y a llenarse de toda injusticia,  
malicia, avaricia, maldad;  
lentos de envidia, dados al homicidio,  
a contiendas, a engaños, a malignidad;  
chismosos o calumniadores, abominadores de Dios,  
ultrajadores, orgullosos, fanfarrones,  
inventores de maldades, rebeldes a los padres,  
insensatos, desleales, desamorados,  
despiadados; los cuales, conociendo  
la sentencia de Dios, que quienes  
tales cosas hacen son dignos de muerte,  
no sólo las hacen, sino que aplauden  
a quienes las hacen» <sup>24</sup>.

En el lenguaje bíblico, la palabra *mentira* es sinónima de mal, y la mentira sólo puede producir en el mundo malestar o desastre.

<sup>24</sup> Rom. 1, 28-32.

La consecuencia del mal se expresa en la Biblia con el término *castigo*, condena a muerte, disolución, desierto.

«En la angustia, ¡oh Yahvé!, te han visitado,  
han derramado plegarias  
cuando tú los castigabas.  
Como la mujer encinta, cuando llega el parto,  
se retuerce y grita en sus dolores,  
así estábamos nosotros ante ti, Yahvé.  
Concebimos, nos retorcimos  
como si pariésemos viento,  
no dimos salvación a la tierra  
ni nacieron habitantes del orbe.  
Revivirán tus muertos,  
mis cadáveres se levantarán;  
despertad y cantad  
los que yacéis en el polvo,  
porque rocío de luces es tu rocío,  
y la tierra parirá sombras.  
Anda, pueblo mío, entra en tus aposentos  
y cierra tus puertas tras de ti,  
ocúltate por un poco,  
mientras pasa la cólera.  
Porque he aquí que Yahvé va a salir de su lugar  
para castigar la iniquidad de los moradores de la  
tierra,  
y la tierra descubrirá su sangre,  
no encubrirá más a sus asesinados» <sup>25</sup>.

«Y toda revelación es para vosotros como palabras  
de libro sellado que se da a leer a quien sabe leer,

<sup>25</sup> Is. 26, 16-21.

diciéndole: “Lee, por favor esto”, y responde: “No  
puedo,  
el libro está sellado”. O se da el libro a quien no sabe  
leer,  
diciéndole: “Lee, por favor”, y responde: No sé  
leer”.

Y el Señor dice: Pues  
este pueblo se me acerca sólo de palabra  
y me honra sólo con los labios,  
mientras que su corazón está lejos de mí,  
y su temor de mí no es sino  
un mandamiento humano aprendido.  
Por eso he aquí que voy a hacer nuevamente  
con este pueblo extraordinarios prodigios,  
y la sabiduría de sus sabios perecerá,  
y la sagacidad de sus prudentes se eclipsará.  
¡Ay de los que buscan lo profundo  
para encubrir sus designios!  
¡Ay de los que se esconden de Yahvé,  
queriendo encubrir sus pensamientos, y para sus  
obras  
buscan las tinieblas!, y dicen: ¿Quién nos ve?  
¿Quién nos conoce?  
¡Qué perversidad la vuestra! ¿Es que ha de  
considerarse  
como arcilla el alfarero,  
de suerte que diga la obra a su hacedor:  
No me has hecho tú, y la vasija al alfarero:  
No entiende? <sup>26</sup>

Estas categorías bíblicas nos permiten conocer en  
profundidad, en nuestra vida y en nuestra experiencia

<sup>26</sup> Is. 29, 11-16.

cristiana, las consecuencias de nuestro pecado, de nuestra infidelidad inconsciente al Acontecimiento de Dios en nuestra vida, al encuentro con él en nuestra historia.

La primera connotación de esta situación de castigo en que nos precipita la falta de fidelidad al encuentro con Dios es la pérdida de nuestra consistencia personal, de nuestra estabilidad, de nuestra creatividad.

En la carta a Santiago aparece, a este respecto, una comparación impresionante: «Este será semejante al varón que contempla en un espejo su rostro natural, y apenas se contempla, se va y al instante se olvida de cómo era» <sup>27</sup>.

Es la imagen bíblica del desierto, de la vida que se aleja de nosotros, que es destruida en la profundidad de nuestra conciencia y de nuestra personalidad: es la soledad estéril de un lugar que estuvo habitado y que, por la violencia, ha sido convertido en desierto.

Toda esta situación de regresión y de inercia vital se manifiesta a través de la inconsistencia y de la infecundidad, de una constante inquietud que obstaculiza todo intento constructivo, del alejamiento de la propia verdad, y de una serie de actitudes puramente individualistas, que llevan consigo una falta total de objetividad y, en definitiva, una alienación del propio ser.

De este modo, el hombre comienza, sin saberlo, a guiarse por las categorías y por el juicio de los otros, que a su vez están sometidos a aquellas protestas del aire y de la tierra de que nos habla la carta a los Efesios:

«Vestíos de toda armadura de Dios para que podáis resistir

<sup>27</sup> Sant. 1, 23 b-24.



a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» <sup>28</sup>.

En cualquier problema, el hombre se rinde vergonzosamente a la lógica del mundo.

Así, los israelitas, infieles a la alianza que Yahvé había estipulado con ellos, vieron la propia tierra devastada y el templo saqueado, y, abandonando la ciudad santa en la desolación, fueron llevados a la tierra del Exilio.

«Yahvé me dijo: Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel, no se volvería mi alma a este pueblo.

Quítalos de mi presencia, que se vayan. Y si te preguntan:

¿Adónde hemos de ir?, les responderás: Así dice Yahvé:

El que a la muerte, a la muerte;  
el que a la espada, a la espada;  
el que al hambre, al hambre;  
el que al cautiverio, al cautiverio.

Yo les daré por regidores cuatro deudos,  
oráculo de Yahvé: la espada para matar,  
los perros para arrastrarlos, las aves del cielo  
y las fieras del campo para devorarlos y consumirlos.  
Y los haré el terror de todos los reinos de la tierra  
a causa de Manasés, hijo de Ezequías, rey de Judá,  
por cuanto hizo en Jerusalén.

<sup>28</sup> Ef. 6, 11-12.

¿Quién, pues, va a compadecerse de ti, oh  
Jerusalén?

¿Quién se dolerá de ti?

¿Quién se saldrá del camino para preguntar  
por ti y saludarte?

Tú me dejaste a mí —oráculo de Yahvé—,  
me volviste la espalda,

y yo voy a extender contra ti mi mano y aniquilarte;  
estoy cansado de sentir compasión.

Y los aventaré con el biello

a las puertas de la tierra; dejaré sin hijos,  
destruido, a mi pueblo,

que no se vuelve de sus caminos.

Serán más numerosas sus viudas

que las arenas del mar.

Lanzaré contra las madres de los jóvenes  
un devastador en pleno día.

Haré que caiga sobre ellas de repente  
el terror y el espanto.

Ajóse la madre de siete hijos,

ajóse la que dio a luz a siete;

su alma desfalleció;

púsose para ella el sol cuando aún era de día,  
quedó confusa y avergonzada.

Sus restos los entregaré a la espada

en presencia de sus enemigos,

oráculo de Yahvé»<sup>29</sup>.

Y el último aspecto catastrófico de este castigo es la  
tremenda *soledad*, que explota en el homicidio o en el  
suicidio, o (lo que es peor todavía) desemboca en  
aquella indiferencia cotidiana hacia el otro o hacia las

<sup>29</sup> Jer. 15, 1-9.

cosas que lleva la desolación a la vida y a las relaciones humanas.

La soledad es lo contrario de la luz y de la comunión, de la vida que se afirma como un hecho definitivamente positivo, lleno de riqueza y de sentido.

En buena parte de la poesía contemporánea nos encontramos continuamente con sutiles y conmovedores testimonios de la inmensa vanidad existente, incluso en nuestros sentimientos más auténticos, cuando nuestra vida discurre fuera de los caminos marcados por la presencia de Dios y por su alianza con nosotros.

Por eso es preciso que gritemos de nuevo —con nuestro corazón inundado de lágrimas y con todo el dolor y el desengaño de quienes han intentado e intentan cada día ser como Dios—: «Líbranos del mal». Este grito se alza también desde el desierto, en el que el ateísmo se ha convertido en concepción cultural y praxis dominante en las relaciones humanas, y en este grito reconocemos también «nuestra» voz.

«¡Qué fácil es vivir contigo, Señor,  
cuán fácil es creer en ti!  
Cuando mi intelecto confuso  
ya no entiende nada o tropieza con sus límites,  
cuando los hombres más inteligentes  
no ven más allá de esta noche  
y no saben qué hacer mañana,  
tú me comunicas la clara certeza  
de que existes y te preocupas  
de que no sean cerrados  
todos los caminos que conducen al bien.  
Desde la cima de la gloria terrena

me vuelvo a mirar el camino recorrido,  
el camino de la desesperación,  
y contemplo asombrado aquel momento  
en que me fue dado comunicar  
a la humanidad un reflejo de tu luz.

Dame cuanto es necesario  
para que continúe reflejándola.

Mas, en cualquier caso, me tranquiliza saber  
que tú te servirás de otros para llevar a cabo  
lo que yo no soy capaz de hacer <sup>30</sup>.

Hemos de presentarnos ante la Palabra de Dios, que  
nos acoge (con todos nuestros pecados y limitaciones)  
y nos libera; hemos de presentarnos ante ella y recibir  
de ella *la última palabra sobre nuestro mal*, que no es  
una palabra de castigo, sino de *perdón*.

«Fue sobre mí la mano de Yahvé, y llevóme Yahvé  
fuera y me puso en medio de un campo que estaba  
lleno de huesos.

Hízome pasar por cerca de ellos todo en derredor y  
vi que eran sobremanera numerosas sobre la haz del  
campo y enteramente secos. Y me dijo: Hijo de  
hombre, ¿revivirán estos huesos? Y yo respondí:  
Señor, Yahvé, tú lo sabes.

Y el me dijo: Hijo de hombre, profetiza sobre esos  
huesos y diles: Huesos secos, oíd la palabra de Yahvé.  
Así dice el Señor, Yahvé, a estos huesos: Voy a hacer  
entrar en vosotros el espíritu y viviréis, y pondré sobre  
vosotros nervios, y os cubriré de carne, y extenderé  
sobre vosotros piel, y os infundiré espíritu, y viviréis  
y sabréis que soy Yahvé.

<sup>30</sup> I. Solzhenitsyn.

Entonces profeticé como me mandaba, y a mi profetizar se oyó un ruido, y hubo un agitarse y un acercarse huesos a huesos. Miré y vi que vinieron nervios sobre ellos, y creció la carne y los cubrió la piel, pero no había en ellos espíritu. Díjome entonces: Profetizar al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al espíritu: Así habla el Señor, Yahvé: Ven, ¡oh, espíritu!, ven de los cuatro vientos y sopla sobre estos huesos muertos, y vivirán. Profeticé yo como se me mandaba, y entró en ellos el espíritu, y revivieron y se pusieron en pie, un ejército grande en extremo.

Díjome entonces: Hijo de hombre, esos huesos son la entera casa de Israel. Andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, ha fallado nuestra esperanza, estamos perdidos. Por eso profetiza y diles: Así habla el Señor, Yahvé: Yo abriré vuestros sepulcros y os sacaré de vuestras sepulturas, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel, y sabréis que yo soy Yahvé cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestras sepulturas, pueblo mío, y ponga en vosotros mi espíritu y viváis, y os dé reposo en vuestra tierra, y sabréis que yo soy Yahvé. Lo dije y lo hice, oráculo de Yahvé.

Fuéme dirigida la palabra de Yahvé, diciendo: Hijo de hombre, toma un palo y escribe en él: “Judá y los hijos de Israel que le están unidos”. Toma luego otro y escribe en él: “José, el báculo de Efraím y de toda la casa de Israel que le está unida”.

Júntalos luego el uno con el otro, para que sean uno solo, y uno solo hagan en tu mano. Y cuando te pregunten los hijos de Israel: ¿No nos enseñarás qué es eso?, diles: Así habla el Señor, Yahvé: He aquí que yo tomaré el báculo de José, que está en manos de Efraím y de las tribus de Israel que le están unidas, y lo pondré

sobre el báculo de Judá, haciendo un solo báculo, y será uno solo en mi mano.

Que estén a sus ojos los palos en que escribas, y diles: Así dice el Señor Yahvé: He aquí que yo tomaré a los hijos de Israel de entre las gentes a que han ido, juntándolos de todas las partes, y los traeré a su tierra. Y haré de ellos en la tierra, en los montes de Israel, un solo pueblo, y todos tendrán un solo rey; nunca más serán dos naciones, nunca más estarán divididos en dos reinos, nunca más se contaminarán con sus ídolos; los libraré de todas las rebeliones con que pecaron y los purificaré, y serán mi pueblo, y yo seré su Dios. Mi siervo David será su rey, y tendrán todos un solo pastor, y caminarán por las sendas de mis mandamientos, y guardarán mis preceptos, poniéndolos por obra. Y habitarán la tierra que yo di a mi siervo Jacob, en que habitaron vuestros padres. Ellos la habitarán y los hijos de mis hijos por los siglos de los siglos, y por los siglos será su príncipe David, mi siervo. Estableceré con ellos un pacto de paz que será pacto eterno; los asentaré, los acrecentaré y pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos. Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Y sabrán las gentes que yo, Yahvé, santifico a Israel, cuando esté mi santuario en medio de ellos por los siglos»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Ez. 37.<sup>a</sup>.

## Liberación en Cristo, en la Iglesia

El acontecimiento de Dios va indisolublemente ligado a una fidelidad absoluta, que resulta incomprensible vista desde nuestros criterios habituales.

Por eso es conmovedor en qué terminos se expresa esta fidelidad de Dios a su pueblo elegido, Israel, a pesar de todas las infidelidades e incoherencias de éste. Ello aparece con toda claridad en el siguiente pasaje de Oseas:

«Cuando Israel era niño, yo le amé  
y de Egipto llamé a mi hijo.  
Cuanto más se les llama, más se alejan.  
Ofrecen sacrificios a los baales  
e incienso a los ídolos.  
Yo enseñé a andar a Efraím,  
lo levanté en mis brazos,  
pero no reconoció mis desvelos por curarle.  
Los atraje con ligaduras humanas,  
con lazos de amor.  
Fui para ellos como quien alza una criatura contra  
su mejilla

y me bajaba hasta ella para darle de comer.  
Pero se volverá a Egipto,  
y Asiria será su rey,  
porque rehusó convertirse.  
Se cebará en sus ciudades la espada,  
exterminará a sus hijos  
y los consumirá por sus consejos.  
Los de mi pueblo serán colgados  
junto a sus moradas,  
ante los que suben a sus ciudades,  
y no habrá quien los levante.  
¿Cómo te he de entregar, Efraím?  
¿Cómo he de darte, Israel?  
¿Cómo voy a reducirte a lo de Admá?  
¿Cómo voy a ponerte como a Seboím?  
Mi corazón se ha vuelto contra mí,  
a una se han conmovido mis entrañas.  
No llevaré a efecto el ardor de mi cólera,  
no volveré a destruir a Efraím,  
porque yo soy Dios y no un hombre,  
soy santo en medio de ti  
y no me complazco en destruir.  
Irán en pos de Yahvé,  
que rugirá como león,  
porque rugirá él y se precipitarán  
sus hijos desde el occidente,  
y acudirán presurosos desde Egipto como pájaros,  
y de Asiria como palomas,  
y los haré habitar en sus casas,  
oráculo de Yahvé» <sup>32</sup>.

En este sentido, la tentación última, diabólica, que amenaza a la conciencia y al corazón del hombre es la

<sup>32</sup> Os. 11.



de la *distracción*: una tentación repugnante, sobre todo cuando tiende a convertirse en una concepción del mundo y en una praxis, la tentación del que huye de sí mismo, de quien pretende poner entre paréntesis la experiencia de la infidelidad a Dios y la situación de inconsistencia radical a ella subsiguiente. Vivimos en un mundo que incluso hace de este tipo de distracción una posibilidad de supervivencia. Por eso, cuando en un mundo como éste gritamos: «¡Líbranos del mal!», testimoniamos abiertamente que sólo el poder creador de Dios es capaz de vencer la angustia de nuestra limitación, haciéndonos salir de la tumba de nuestra infidelidad e incoherencia y abandonar el desierto y la vida estéril de quien no experimenta el misterio de la presencia de Dios. Sólo el Acontecimiento de Dios puede sacarnos de esta tumba.

Este acontecimiento es el *hecho de Jesucristo*, que toma sobre sí todo nuestro mal y nos libera de él. Si el mal es la infidelidad consciente al Dios que se ha hecho Acontecimiento en nuestra vida y en nuestra historia, la liberación del mal consistirá en una conversión a este hecho. Tal liberación consiste en aceptar que el Acontecimiento de Dios se ha apoderado de mí y ha tocado el fondo de mi corazón y de mi conciencia, y en reconocer que tal Acontecimiento ha tenido lugar de una vez para siempre y de que, en adelante, me resulta imposible vivir al margen de él.

Es preciso, pues, que nos abandonemos totalmente a la fuerza del encuentro que hemos tenido, ya que —para nosotros— no hay verdadera salvación fuera de aquél. Así actuaron Zaqueo <sup>33</sup>, la adúltera <sup>34</sup> y aquellos

<sup>33</sup> Cf. Lc. 19, 1-10.

<sup>34</sup> Cf. Jn. 8, 1-11.

que nos han transmitido con conmovedora precisión el relato del primer encuentro, y que han vivido toda su vida «rememorando» aquel acontecimiento único:

«Al día siguiente, otra vez hallándose Juan con dos de sus discípulos, fijó la vista en Jesús, que pasaba, y dijo: “He aquí el Cordero de Dios”. Los dos discípulos, que le oyeron, siguieron a Jesús. Volvióse Jesús a ellos, viendo que le seguían, y les dijo: ¿“Qué buscáis?” Dijéronle ellos: “Rabbí —que quiere decir: Maestro— ¿dónde moras?” Les dijo: “Venid y ved”. Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y permanecieron con él aquel día. Era como la hora décima.

Era Andrés, el hermano de Simón Pedro, uno de los dos que oyeron a Juan y le siguieron. Encontró él luego a su hermano Simón y le dijo: “Hemos hallado al Mesías —que quiere decir Cristo—”. Le condujo a Jesús, que, fijando en él la vista, dijo: “Tú eres Simón, el hijo de Jonás; tú serás llamado Cefas —que quiere decir: Pedro—”.

Al otro día, queriendo él salir hacia Galilea, encontró a Felipe, y le dijo Jesús: “Sígueme”»<sup>35</sup>.

Toda nuestra salvación está en la *aceptación integral* del Acontecimiento de Dios en nuestra vida. Aquí radica toda justicia. Y, en la Biblia, la justicia es la situación del hombre que ha sido liberado del mal, sacado de su propia mezquindad y devuelto al ámbito de la libertad según Dios.

«Nosotros somos judíos de nacimiento, no pecadores procedentes de la gentilidad; y sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por

<sup>35</sup> Jn. 1, 35-43.

las obras de la Ley, pues por éstas nadie se justifica.

Mas si, buscando ser justificados por Cristo, somos aún tenidos por pecadores, ¿será que Cristo es ministro de pecado? De ninguna manera. Si vuelvo a edificar lo que había destruido, a mí mismo me doy por transgresor. Mas yo por la misma ley he muerto a la Ley, por vivir para Dios; estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Y aunque al presente vivo en carne, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí. No desecho la gracia de Dios, pues si por la Ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo»<sup>36</sup>.

La justicia coincide, pues, con la aceptación del Acontecimiento de Dios: es un sentirse consciente y libremente implicado en el Acontecimiento de Jesucristo, del Dios que salva al mundo del mal. Es la derrota definitiva de todo moralismo, de la pretensión farisaica según la cual la justicia es sólo el resultado de la práctica puntillosa y presuntuosa de la Ley: la justicia es inseparable del misterio de la elección que Dios hace de nosotros.

Toda nuestra justicia —que proclamamos frente al mundo, con la clara conciencia de nuestras limitaciones y dificultades, de nuestra debilidad e incoherencia— consiste en el hecho de haber sido poseídos por el acontecimiento de Jesucristo. Es vivir toda nuestra vida en la firme convicción de que nuestra existencia tiene sentido porque Dios ha llenado definitivamente nuestra soledad: él se ha hecho una sola cosa con nosotros y nada nos puede arrancar a este abrazo poderoso y definitivo.

«Ahora bien, sabemos que Dios hace concurrir to-

<sup>36</sup> Gal. 2, 15-21.

das las cosas para el bien de los que le aman, de los que según sus designios son llamados. Porque a los que de antes conoció, a éstos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos los justificó; y a los que justificó, a éstos también los glorificó.

¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con él todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará? Cristo Jesús, el que murió, aún más, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, es quien intercede por nosotros. ¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Según está escrito: "Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas de degüello". Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó»<sup>37</sup>.

Por eso es preciso orar siempre; por eso no hay actitud o gesto más crítico y consciente, más «realista», en nuestra vida, que la *plegaria*, este continuo «recordar» lo que Dios ha hecho por nosotros: «Haced esto en mi memoria»<sup>38</sup>.

En la plegaria, lo único que tenemos presente, la única realidad objetiva de nuestra vida, de nuestra historia, que contemplamos, es el Acontecimiento de Dios, que nos ha encontrado en Jesucristo, nos ha

<sup>37</sup> Rom. 8, 28-36.

<sup>38</sup> Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24-25.

implicado en el misterio de la Iglesia, es decir, se ha hecho presente y ha manifestado su poder en medio de nuestra existencia.

En la plegaria, reconociendo la realidad del Acontecimiento de Dios en medio de nuestra vida, pedimos a Dios que nos convierta, que nos dé la fuerza suficiente para «volver a entrar en el Acontecimiento», para reconocer que nuestra vida y nuestra historia sólo cobran sentido a partir de él.

«Entonces dijo Jesús a sus discípulos: “El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues el que quiera salvar su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la hallará”»<sup>39</sup>.

Toda nuestra justicia consiste únicamente en sumergirnos —de un modo cada vez más libre y consciente— en aquel Justo de Dios que salva al mundo.

«De ningún modo. Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con él hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado.

En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no

<sup>39</sup> Mt. 16, 24-25.

tiene ya dominio sobre él. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios. Así pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» <sup>40</sup>.

Jesucristo ha dicho: Yo he venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia» <sup>41</sup>

La vida cristiana, la que Juan llama «vida eterna», es decir, vida definitivamente restituida al ámbito de libertad plena para el que Dios la ha concebido y en el que la ha situado a través de su gesto creador, es el *caminar* del hombre hacia la puesta en práctica de una auténtica moralidad, de una moralidad basada en la aceptación de Jesucristo.

«Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» <sup>42</sup>. Este reconocimiento de Cristo, del Acontecimiento de Jesucristo, actúa en nosotros y, poco a poco, nos cambia: actualiza en nosotros una *nueva imagen del hombre*, que transforma todo nuestro comportamiento y toda nuestra acción en el mundo y en la historia; y todo esto, de acuerdo con un ritmo que no es el «nuestro», sino el del Acontecimiento que nos está cambiando.

He aquí por qué la vida cristiana es tensión y sufrimiento; y lo es por ser aceptación del Acontecimiento de Jesucristo, que le ha sido comunicado y que la transforma, y, al mismo tiempo, experiencia de nuestra fragilidad, de nuestras limitaciones y de nuestra incoherencia frente a él. Pero, justamente en la medida en que es vivida como tensión y sufrimiento, como *contrición* que nos abre cada vez más profundamente a la aceptación del carácter definitivo del Aconteci-

<sup>40</sup> Rom. 6, 2-11.

<sup>41</sup> Jn. 10, 10.

<sup>42</sup> Jn. 17, 3.

miento de Jesucristo, esta vida está llena de jubilosa esperanza, porque este Acontecimiento, al haberle sido participado, la llevará irresistiblemente a una transformación radical.

Ahora bien, ¿cuál es el lugar en que acontece este Hecho único, que tan profundamente nos afecta y sin el cual es absolutamente imposible nuestra liberación del mal? ¿En dónde se realiza la verdadera rememoración de cuanto nos ha acontecido? El *lugar* por el que preguntamos *es la Iglesia*. Es la comunidad cristiana vivida como emergencia de la Iglesia en el lugar en el que Dios nos ha situado: el lugar en que se rememora verdaderamente a Jesucristo, el lugar en que dirigimos nuestra plegaria a él para que nos implique de un modo cada vez más profundo y concreto en su misterio. Frente a toda tentación de reducir el acontecimiento de nuestra salvación a categorías puramente moralistas o ritualistas, la comunidad cristiana se nos presenta siempre como el lugar objetivo e inequívoco del encuentro con Jesucristo, que, con su poder, transforma radicalmente nuestra vida.

«Mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estábais lejos habéis sido acercados por la sangre de Cristo; pues él es nuestra paz, que hizo de los dos pueblos uno, derribando el muro de separación, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos formulada en decretos, para hacer en sí mismo de los dos un solo hombre nuevo, y estableciendo la paz, y reconciliándolos a ambos en un solo cuerpo con Dios, por la cruz, dando muerte en sí mismo a la enemistad. Y viniendo nos anunció la paz a los de lejos y la paz a los de cerca, pues por él tenemos los unos y los otros el poder de acercarnos al Padre en un mismo Espíritu.

Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu» <sup>43</sup>.

La verdadera conversión, el auténtico encuentro con Jesucristo acontece en la comunidad cristiana, bajo la dirección de la autoridad eclesial que sitúa a aquélla en su verdadero lugar, poniéndola en conexión con el misterio global de la Iglesia.

Y el encuentro con Cristo en la Iglesia nos da *una visión correcta de nuestro ser*, y, por encima de nuestras limitaciones y flaquezas, abre nuestro corazón a una *esperanza* inquebrantable e imperecedera.

«No es esto lo que vosotros habéis aprendido de Cristo, si es que le habéis oído y habéis sido instruidos en la verdad de Jesús. Dejando, pues, vuestra antigua conducta, despojados del hombre viejo, viciado por las concupiscencias seductoras, renovaos en el espíritu de vuestra mente y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas.

Por lo cual, dando de lado a la mentira, hable cada uno verazmente con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros. Si os enojáis, no pequéis ni se ponga el sol sobre vuestra iracundia. No deis entrada al diablo.

El que robaba, ya no robe; antes bien, afánese trabajando con sus manos en algo de provecho de que poder dar al que tiene necesidad. No salga de vuestra boca palabra viciada, sino palabras buenas y oportunas para

<sup>43</sup> Ef. 2, 13-22.



edificación, para favorecer a los oyentes. Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención. Alejad de vosotros toda amargura, arrebato, cólera, gritería, blasfemia y toda malignidad. Sed más bien unos para con otros bondadosos, compasivos, y perdonaos los unos a los otros, como Dios os ha perdonado en Cristo» <sup>44</sup>.

La participación cada vez más libre y apasionada en la auténtica comunidad cristiana —el lugar en que el misterio de Cristo se hace presente de un modo inequívoco— crea en nosotros una nueva autoconciencia y, por consiguiente, nos lleva también a renovar nuestras concepciones y nuestro modo de actuar en el mundo.

«Mirad, pues, que viváis circunspectamente, no como necios, sino como sabios, aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos. Por esto, no seáis insensatos, sino entendidos de cuál es la voluntad del Señor. Y no os embriaguéis de vino, en el cual está el desenfreno. Llenaos, al contrario, del Espíritu, hablando entre vosotros con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando al Señor en vuestros corazones, dando siempre gracias por todas las cosas a Dios Padre en nombre de nuestro Señor Jesucristo, sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo» <sup>45</sup>.

*Una nueva autoconciencia:* una expresión llena de contenido, que indica la posibilidad de experimentar el propio yo de un modo nuevo; una experiencia que engloba en sí al universo entero y le da sentido. La nueva autoconciencia, que nace de la participación viva

<sup>44</sup> Ef. 4, 20-32.

<sup>45</sup> Ef. 5, 15-21.

en la comunidad eclesial, lleva consigo una ontología nueva, una nueva concepción del hombre; es lo que se designa con la expresión «una nueva criatura». Conviene releer a este propósito el capítulo tercero del Evangelio de san Juan <sup>46</sup>, en donde se nos relata el encuentro de Cristo con Nicodemo. Este último plantea una pregunta realmente difícil de contestar: «¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?» La respuesta de Cristo condena la presunción de todo aquel que, como Nicodemo, quiere encerrar el misterio de lo real en sus limitadas facultades cognoscitivas.

La invitación a observar el viento, cuyos efectos son visibles, pero que sopla donde quiere y no sabemos de dónde viene ni a dónde va, es el modo en que Cristo da a entender con toda claridad a Nicodemo que el origen de esta realidad nueva está más allá de la experiencia cotidiana, más allá de las capacidades y de los criterios de conocimiento y de acción puramente humanos, es decir, se sitúa a aquel nivel que la tradición eclesial calificará después de «sobrenatural».

Así pues, esta autoconciencia nueva es el reconocimiento de aquel hombre nuevo que Jesucristo engendra en lo más profundo del corazón de quien se siente radicalmente concernido por su Acontecimiento y subordina a él la totalidad de su existencia.

«Sabedores, pues, del temor del Señor, hacemos por sincerarnos ante los hombres, que a Dios bien de manifiesto le estamos; espero también que estaremos patentes en vuestras conciencias. No es que otra vez pretendamos recomendarnos ante vosotros, sino daros oca-

<sup>46</sup> Cf. Jn. 3, 1-21.

sión para gloriaros en nosotros, a fin de que tengáis de qué responder a los que ponen la gloria en lo exterior y no en lo interior. Porque si hacemos el loco, es por Dios; si nos mostramos juiciosos, es por vosotros. La caridad de Cristo nos constriñe, persuadidos como estamos de que si uno murió por todos, luego todos son muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó... De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo.

Mas todo esto viene de Dios, que por Cristo nos ha reconciliado consigo y nos ha confiado el ministerio de la reconciliación. Porque, a la verdad, Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo y no imputándole sus delitos, y puso en nuestras manos la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros. Por Cristo os rogamus: Reconciliaos con Dios. A quien no conoció el pecado, le hizo pecado por nosotros para que en él fuéramos justicia de Dios» <sup>47</sup>.

«Ved con qué grandes letras os escribo de mi propia mano. Los que quieren gloriarse en la carne, éstos os fuerzan a circuncidaros sólo para no ser perseguidos por la cruz de Cristo. Ni los mismos circuncidados guardan la Ley, pero quieren que vosotros os circuncidéis para gloriarse en vuestra carne. Cuanto a mí, jamás me gloriaré a no ser en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo; que ni la circuncisión es nada ni el prepucio, sino la nueva criatura. La paz y la misericordia caerán sobre cuantos se ajusten a esta regla y sobre

<sup>47</sup> 2 Cor. 5, 11-21.

el Israel de Dios. Por lo demás, que nadie me moleste, que llevo en mi cuerpo las señales del Señor Jesús. La gracia de nuestro Señor Jesucristo sea, hermanos, con vuestro espíritu. Amén»<sup>48</sup>.

Si la personalidad del cristiano se caracteriza por esta autoconciencia nueva y, al mismo tiempo, por el sufrimiento ante el propio pecado, es decir, por la tensión desgarradora entre el Acontecimiento que la constituye definitivamente en su propio ser y las propias limitaciones, que le llevan a experimentar cada día la desproporción entre la gracia de Dios y su propia respuesta a ella, resulta evidente que la moralidad del cristiano es *historia*: acontece en la historia, es un esperar (contra toda esperanza y contra toda evidencia inmediata) que el acontecimiento de Cristo, arraigado en nuestra carne y en nuestro corazón, nos llevará un día a trascender toda contradicción y toda incoherencia.

Por eso, la última observación que nos queda por hacer para completar la imagen de la personalidad del cristiano es la que se refiere a *la pobreza de espíritu*, esta actitud humilde y paciente, tanto más abierta a la fuerza del Acontecimiento cuanto más comprometida y vigilante, cuanto más consciente de sus propios límites y de su propia flaqueza, esta actitud que espera ser colmada en su ser y en su personalidad por el Acontecimiento de Jesucristo en el que se halla implicada.

Sobre esta pobreza de espíritu que caracteriza a la autoconciencia cristiana brota cual flor gratuita un sentimiento permanente y definitivo, que aparece descrito en el Apocalipsis de san Juan:

«El que es injusto continúe aún en sus injusticias, el

<sup>48</sup> Gal. 6, 11-18.

torpe prosiga en sus torpezas, el justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más. He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras.

Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin.

Bienaventurados los que lavan sus túnicas para tener derecho al árbol de la vida y a entrar por las puertas que dan acceso a la ciudad. Fuera perros, hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras y todos los que aman y practican la mentira.

Yo, Jesús, envié a un ángel para testificaros estas cosas sobre las iglesias. Yo soy la raíz y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana. Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que escucha, diga: Ven. Y el que tenga sed, venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida.

Yo atestiguo a todo el que escucha mis palabras de la profecía de este libro que, si alguno añade a estas cosas, Dios añadirá sobre él las plagas descritas en este libro; y si alguno quita de las palabras del libro de esta profecía, quitará Dios su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa, que están escritos en este libro. Dice el que testifica estas cosas: Sí, vengo pronto. Amén. Ven, Señor Jesús»<sup>49</sup>.

Este es el aspecto más agudo del grito de la autoconciencia cristiana al Señor: «Ven»: que se manifieste, al final, la perfección de aquello que ha comenzado en la profundidad de nuestra persona; que todo se verifique, que este inconcebible (y, sin embargo, realísimo) drama de amor y de entrega de sí por Jesucristo que es

<sup>49</sup> Ap. 22, 11-20.

la vida cristiana, alcance su perfección definitiva sin concesiones ni compromisos.

Es la espera de la manifestación definitiva de la verdad en toda su plenitud, es la pasión ética que ha de convertirse en gesto maduro, en tensión global de la existencia: el auténtico ideal de la vida, porque se halla totalmente abierto al Acontecimiento de Jesucristo. Es la ley dinámica de la existencia cristiana: premura sugestiva e irreductible y, al mismo tiempo, humilde y paciente; de esta forma, cada instante es vivido con tanta intensidad y plenitud como si fuese el último de nuestra vida.

Existen dos importantes manifestaciones a través de las cuales se expresa la autoconciencia cristiana: la primera es una nueva concepción del mundo y de la historia.

El reconocimiento de nuestro ser-inmanentes al Acontecimiento de Jesucristo y de su poder, tal como se actualiza en la Iglesia, es la base de un *nuevo dinamismo cognoscitivo*, que nos otorga un criterio de valoración radicalmente diferente de los que se derivan «de la carne y de la sangre»<sup>50</sup>.

Nada escapa a esta nueva valoración: la relación entre hombre y mujer, la educación de los hijos, la vida social, el estado, la ciencia, la cultura<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Cf. Jn. 1,13.

<sup>51</sup> Es la opinión de un gran exégeta contemporáneo:

«El *Kerygma* hace que el hombre, a través de la fe, sea libre mediante la libertad que procede de Dios. Un efecto y un signo de esto es la unidad de la comunidad. Sólo allí donde impera el *Kerygma* y, por consiguiente, es eliminado todo particularismo (que tiene su origen en la tendencia fundamental del hombre a configurar su vida de acuerdo con aquel mundo que rechaza a Dios, perdiendo así su unidad), puede darse la unidad de pensamiento en la unidad de la fe. El *Kerygma* obliga, por así decirlo, a la objetividad, a aquella objetividad que viene determinada por la Revelación del fundamento

Este nuevo criterio se presenta como una alternativa radical a toda concepción humana que se considere a sí misma como un saber total, omniabarcante. Todas las ideologías y los subsiguientes proyectos revolucionarios no son más que diversas variaciones sobre un mismo tema, incesantemente repetido, y, a fin de cuentas, no pueden abandonar jamás la esfera del «hombre viejo».

De la vida de la comunidad cristiana brota un nuevo criterio, una nueva valoración del hombre y de sus relaciones con lo real.

---

único de todas las cosas, a la objetividad mediante la cual el hombre se libera de aquella «autoedificación» que es fruto de su mundo o del mundo de los otros, y tiende hacia el esplendor de la única verdad. Es una objetividad que, en cuanto tal, es capaz de decir, de percibir y de pensar «lo mismo», aunque salvaguarde siempre la identidad de cada uno.

El *Kerygma* hace que el hombre renuncie a la propia posición y supere la ley de autoafirmación que preside todo desarrollo del pensamiento. El hace que el hombre se sitúe y «persevere» en aquel fundamento que «permanece», que «es realmente», es decir, «en Cristo», p. 357.

«El conocer es un iluminar la vida que nos hace “contemplarla” en su verdadera dimensión. El amor es una luz que ilumina la vida y “la hace ser”. Así pues, conocer y amar son, en el hombre, realidades inseparables», p. 365.

«La “sophía” tiene por objeto aquella eterna formulación de nuestro ser que ha sido realizada por la muerte de Cristo», p. 367.

«Mediante el dogma, a través de la fe, el hombre puede avanzar progresivamente en el conocimiento de la verdad, siempre que permanezca en el amor», p. 370.

«Esto vale para toda sabiduría (en el fondo, no hay más que una). Vivificadas por el dogma, la sabiduría “natural” y la “sobrenatural” se funden en una sola, de tal manera que la primera se convierte ahora en la sabiduría de la criatura liberada. La división radical y sistemática de la sabiduría en filosofía y teología es una pura abstracción inaceptable para el apóstol, pues (en la forma distorsionada en que la entienden los griegos y el gnosticismo) no responde a la realidad de la existencia cognoscitiva», p. 371.

Schlier, M.: «Kerygma e Sophia», en: *Il tempo della Chiesa*, Bolonia, 1968.

«Porque la doctrina de la cruz de Cristo es necesidad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan. Según está escrito: “Perderé la sabiduría de los sabios y anularé la inteligencia de los prudentes”. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador de este mundo? ¿No ha hecho Dios necia la sabiduría de este mundo? Pues por cuanto no conoció en la sabiduría de Dios el mundo a Dios por la humana sabiduría, pulgo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, más poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios, más poderosa que los hombres»<sup>52</sup>.

Una segunda manifestación de la autoconciencia cristiana es la emergencia en el mundo de unas relaciones humanas radicalmente nuevas: *la vida en la comunión*. Esta vida, por el momento sólo incipiente y aproximativa, es ya la simiente de un mundo nuevo, de una realidad definitiva.

«Ellos recibieron la gracia y se bautizaron, siendo incorporadas (a la Iglesia) aquel día unas tres mil almas. Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración.

Se apoderó de todos el temor a la vista de muchos prodigios y señales que hacían los apóstoles; y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común; pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno. Diariamente acudían unánimemente al templo, par-

<sup>52</sup> 1 Cor. 1, 18-25.



tían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo. Cada día el Señor iba incorporando a los que habían de ser salvos» <sup>53</sup>.

«Os digo, pues, y testifico en el Señor que no os portéis como se conducen los gentiles, en la vanidad de su mente, oscurecida su razón, ajenos a la vida de Dios por su ignorancia y por el endurecimiento de su corazón. Insensibilizados, se entregaron a la lascivia para obrar ávidamente con todo género de impurezas. No es esto lo que vosotros habéis aprendido de Cristo, si es que le habéis oído y habéis sido instruidos en la verdad de Jesús. Dejando, pues, vuestra antigua conducta, despojaos del hombre viejo, viciado por las concupiscencias seductoras, renovaos en el espíritu de vuestra mente y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas. Por lo cual, dando de lado a la mentira, hable cada uno verazmente con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros. Si os enojáis, no pequéis ni se ponga el sol sobre vuestra iracundia. No deis entrada al diablo» <sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Hech. 2, 41-47.

<sup>54</sup> Ef. 4, 17-24.



## Liberación en la historia

La categoría de *historicidad* es la más importante de cuantas ha asumido y puesto en vigencia el acontecimiento de Jesucristo. La comunicación que Dios ha hecho de sí a los hombres en Jesucristo, encarnándose en la historia e interviniendo en un momento preciso de ella es, por consiguiente, la única posibilidad de fundamentar y comprender la historia misma. Es la asunción de la historicidad como dimensión constitutiva y positiva del hombre.

Para el cristianismo, la historia (que, en este sentido preciso y riguroso, es la historia de la Iglesia) es la expansión en el tiempo, en la contingencia, en la dialéctica de los acontecimientos concretos, del Acontecimiento de Cristo, que encierra en sí el sentido exhaustivo y definitivo de la historia <sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Creemos importante subrayar que la recuperación auténtica de la dimensión de la «historicidad» ha impulsado a la teología actual a concebir la teología de la historia como una posibilidad de interpretar el acontecimiento cristiano en toda su globalidad.

Inserto en la dimensión más profunda de la historia humana, el Acontecimiento de Dios-con-nosotros da a la historia su verdadero sentido y su orientación permanente y definitiva.

El Hecho cristiano, que domina sobre todo, opera este dominio realizándose a través de cada uno de los momentos que constituyen la corriente del tiempo. Es *el tiempo de la Iglesia*. Nosotros somos un momento de este tiempo porque el Acontecimiento de Cristo nos ha investido y nos ha transformado en una realidad nueva.

El valor definitivo de la personalidad de quien ha sido llamado a Cristo está en esta misma llamada, en el hecho de haber sido tomado en posesión por el misterio de Cristo, de haber-sido-definido a través de este encuentro. Es, pues, especialmente urgente que el Acontecimiento de Cristo se convierta en historia personal y madure en nosotros, que la nueva autoconciencia se explicita en toda su radicalidad y riqueza <sup>56</sup>.

---

Aquí hemos de citar a Marrou (H. I.): *Teologia della Storia*, Jaca Book, Milán, 1969, y a von Balthasar (H. U): *El tutto nel frammento*, Jaca Book, Milán, 1970, que nos ayudan a confirmar y desarrollar las ideas presentes en el texto.

<sup>56</sup> A este propósito conviene subrayar la permanente vigencia de la interpretación agustiniana del tiempo y de la historia.

Es mérito de algunos grandes intérpretes del pensamiento agustiniano —tales como Marrou y von Balthasar— el haber actualizado de alguna manera la interpretación agustiniana.

Esta distracción del espíritu, condición primera de la experiencia del tiempo, es explicada teológicamente por Agustín en las *Confesiones*. Ella es, a la vez, tiempo de creación y tiempo de pecado: «Estoy inmerso en el tiempo, cuyo ordenamiento desconozco, y mis pensamientos son perturbados hasta en lo más profundo de mi alma por el incesante cambio; hasta el día en que me reúna contigo, purificado e inmerso en el fuego de tu amor». Porque «es tu piedad mejor que la vida» (Sal. 62,4); mi vida no es más que disipación (*distentio*), pero «tu diestra me fortaleció» en el Señor, el Hijo del Hombre, mediador

Es necesario que el acontecimiento de Jesucristo se inserte en la historia personal de cada uno y se transforme en vida; ha de ser el factor propulsor y dinámico de la existencia; esto supone la creación de *una personalidad fuerte*, de una autoconciencia totalmente guiada y conducida —polarizada— por el acontecimiento de Jesucristo.

En la terminología bíblica, a esta personalidad, a este sujeto se le llama *profeta*, y el profetismo es un fenómeno decisivo del tiempo que inaugura la venida de Jesucristo. El cristiano es, por su misma naturaleza, un profeta: un sujeto fuerte, consciente de todo lo que Dios ha hecho con él, de tal manera que esta conciencia tiende a determinar su modo de estar presente en el mundo.

El profeta cristiano vive la profunda dinámica descrita en el capítulo 15 del Evangelio de san Juan: «Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará»<sup>57</sup>.

Para aquel que concentra todos sus esfuerzos en hacer del acontecimiento de Jesucristo historia personal y adulta, centro focal de su vida —es decir, de su

---

entre tú (que eres único) y nosotros (que somos muchos) en muchas cosas y de múltiples maneras, a fin de que por mediación suya, «yo alcance a quien me ha alcanzado» y me recomponga finalmente (*a veteribus diebus colligar*) siguiendo al único. Dando al olvido las cosas pasadas y sin centrarme en las futuras, que pasarán, sino contemplando las que tengo delante, no distraído (*distensus*), sino concentrado (*extensus*), no con disipación (*distentio*), sino en tensión (*intentio*), me lanzo hacia el galardón de la vocación celeste (Flp. 3, 12-14). Entonces «oiré cánticos en tu alabanza» (Sal. 25,7) y «contemplaré tus delicias» (Sal. 26,4) que jamás se marchitan» (XI, 39).

Cita tomada de *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milán, 1970, p. 12.

<sup>57</sup> Jn. 15,7.

conciencia y de su acción—, para quien permanece en el Hecho e intenta hacerlo presente en la trama normal de las relaciones humanas, para quien vive en la rememoración continua de cuanto le ha acaecido, la actitud de oración es la única coherente; y él experimenta una libertad y una certidumbre inéditas hasta ahora, las cuales van siempre acompañadas de un sentimiento de humildad que elimina toda presunción.

«Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado (la meta); pero, dando al olvido a lo que ya queda atrás, me lanzo tras lo que tengo delante (mirando), hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús»<sup>58</sup>.

En la medida en que esta fuerte autoconciencia se expresa, y el cristiano aborda los problemas de su existencia «rememorando» el acontecimiento del Señor, surge irresistiblemente *un nuevo modo de amistad*, una vida de comunión basada en el reconocimiento de la unidad puesta en acción por la voluntad de Dios.

Nos reconocemos *convocados* por el poder del acontecimiento de Cristo: en Cristo Jesús, Nuestro Señor. Esta unidad no se funda en sentimientos afectivos o en cálculos cualesquiera, sino en el reconocimiento real del poder de Cristo, que en él nos ha hecho y nos hace cada día una sola cosa<sup>59</sup>.

«Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan»<sup>60</sup>. *La comunión es esencial para el adecuado y auténtico desenvolvimiento de la propia personalidad.* Y es una

<sup>58</sup> Flp. 3, 13-14.

<sup>59</sup> Cf. Ef. 2, 11-22; Gal. 3, 26-28.

<sup>60</sup> 1 Cor. 10, 17.

unidad que abarca toda la existencia y todos los aspectos de la vida del hombre: es criterio, posesión, historia.

Tal unidad se apoya en la autoridad de la Iglesia y en el valor de la tradición, que recuperan en el momento presente toda la riqueza del pasado y otorgan al presente su verdadera dimensión.

La autoridad y la tradición, en definitiva, hacen posible una auténtica amistad y comunión cristianas, poniendo las premisas para un desarrollo consciente de las mismas y urgiéndolas en el cumplimiento de su inaplazable misión.

El sacramento es, a fin de cuentas, la explicitación misma de esta comunión cristiana. En la comunidad, la liturgia y la palabra de Dios son algo así como un germen, un principio, que hay que desarrollar ulteriormente en todos los ámbitos de la vida cristiana.

«Haced esto en memoria mía»<sup>61</sup>, es decir, renovad mi presencia: ésta es la verdadera definición de la vida cristiana como vida de comunión. Al pronunciar estas palabras, Cristo creó el signo (sacramento) de su pasión, muerte y resurrección. Desde aquel momento y a través de aquel gesto, toda la dinámica cristiana, toda la inmensa novedad ligada a la encarnación de Dios *vive verdaderamente*, sensiblemente, en el ámbito comunitario instaurado y vivido de acuerdo con este ideal.

La comunidad de vida en nombre de Cristo: ésta es su cruz, que se actualiza en nosotros para nuestra salvación y para la liberación auténtica del mundo. Es cruz porque en la comunión acontece una inversión radical de todas las motivaciones y, por consiguiente, de la ley y del dinamismo habitual que aparece en las

<sup>61</sup> Cf. nota 39 (capítulo 2).

relaciones humanas. Es la muerte del dinamismo natural que, a través de la relación con el otro, busca —casi inconscientemente— la afirmación de sí y del propio criterio. En la comunión cristiana, lo único que se afirma (y de un modo «total») es el misterio de Jesucristo.

La comunión con el Cuerpo y la Sangre de Cristo —que es fundamento y signo de nuestra unidad definitiva, emanada de su cuerpo despedazado en la cruz por nosotros <sup>62</sup>— tiende hacia una unidad en la que todos los criterios e intereses, todos los ámbitos de expresión (tanto privados como sociales) aceptan ser convertidos, en su dinamismo perceptivo y expresivo, por la referencia radical y contrita al misterio de Jesucristo, a su muerte y resurrección.

De este modo, el destino y el testimonio de quien vive con autenticidad la comunión cristiana en una actitud de obediencia y de reconocimiento hacia el misterio vivo de Jesucristo, se convierte en *primicia* —visible y experimentable— *de aquel nuevo orden* que Jesucristo ha instaurado con su muerte y resurrección. *Quien así vive* hace posibles unas relaciones humanas basadas en la verdad y en la autenticidad, pues su actitud abnegada y desinteresada sólo quiere el bien del prójimo. De esta forma, el tiempo se llena de sentido y cualquier situación o momento de la vida es una ocasión para que se manifieste el Reino de Dios.

La imagen última y definitiva de la felicidad y de la madurez del mundo tiene, pues, como punto de partida la cruz.

«Los apóstoles atestiguaban con gran poder la resurrección del Señor Jesús, y gozaban todos ellos de gran

<sup>62</sup> Cf. 1 Cor. 12, 17-22.



favor. No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad»<sup>63</sup>.

Esta gran amistad, a través de la cual se actualiza la verdad instaurada en el mundo por el misterio de la muerte y resurrección del Señor, está totalmente vertida hacia el mundo. El destino y la meta última de la comunidad cristiana es el mundo (lo que la define es el «*por los hombres*»): una entrega profunda y apasionada a los hombres y a su destino, una tensión encaminada a hacer presente en la existencia cotidiana, en medio de los sufrimientos, tentativas, esperanzas y repulsas de los hombres, el sentido último de las cosas, el Acontecimiento de Jesucristo, lo único que puede salvar al hombre.

El «*por los hombres*» es históricamente la característica fundamental de la vida de la comunidad cristiana. La apertura incondicional a la misión es lo que garantiza la verdad y la autenticidad de la vida de la comunidad: «Y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados en la verdad»<sup>64</sup>.

Este *ser-para-el-mundo* encierra en sí dos factores fundamentales: El primero es el amor al Acontecimiento de Jesucristo como única motivación verdadera de toda tentativa y de toda presencia:

«Pero llevamos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra. En todo apremiados, pero no acosados; per-

<sup>63</sup> Hech. 4, 33-35; cf. asimismo Rom. 16.

<sup>64</sup> Jn. 17, 19.

plejos, pero no desconcertados; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, pero no aniquilados, llevando siempre en el cuerpo el suplicio mortal de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro tiempo. Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obra la muerte; en vosotros, la vida. Pero teniendo el mismo espíritu de fe, según lo que está escrito: "Creí, por eso hablé"; también nosotros creemos, y por eso hablamos; sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará y nos hará estar con vosotros; porque todas las cosas suceden por vosotros, para que la gracia difundida en muchos acreciente la acción de gracias para gloria de Dios»<sup>65</sup>.

El segundo factor es el amor al hermano tal como nos ha sido prescrito por el Padre. En su relación con aquellos hombre con quienes se encuentra, la comunidad se rige por una ley: darse al prójimo para liberarlo de toda indigencia y hacerlo capaz de esperar únicamente en la salvación que viene de Dios.

La historicidad de la realidad cristiana, que realiza su misión en el mundo, ha de actualizarse en todos los aspectos de la existencia cotidiana.

Para la vida de la comunidad en el mundo, nada hay más urgente que recuperar toda la fuerza y globalidad de este dinamismo, sin falsas yuxtaposiciones ni concepciones unilaterales.

Frente a todo neognosticismo, que hoy aparece bajo el disfraz de un sociologismo que reduce el cristianismo a un mero proyecto de liberación del hombre de

<sup>65</sup> 2 Cor. 4, 7 ss.; cf. 2 Cor. 5,14 ss.; 6,1 ss.; 1 Cor. 1-2.

los condicionamientos sociales; frente a toda mistificación espiritualista que pretenda hablar abstractamente —y, por consiguiente, ideológicamente— de la salvación presente en Jesucristo sin tener en cuenta la situación concreta en que se encuentra el hombre hoy, la Iglesia da testimonio de la verdad a través de un amor inteligente y consciente —e incondicionalmente solidario— al hombre.

La única riqueza de la Iglesia es la certidumbre de que la «vida eterna», a la cual ha de ser llamado el hombre de hoy y en la cual ha de ser introducido a través de su opción libre, es «que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo»<sup>66</sup>. Ahora bien, en nuestro tiempo no se puede ser eco de esta presencia y lugar de este encuentro y de esta liberación profunda del mal y de la limitación sino *compartiendo* incansablemente la situación de indigencia en que se halla el hombre; en efecto, el verdadero trasfondo de toda indigencia es un clamor (la mayoría de las veces inconsciente) al Dios que se ha hecho hombre como nosotros para arrancarnos al poder del mal.

La razón última de todos nuestros gestos de presencia en la sociedad y en el mundo es el conocimiento del poder de Jesucristo; pero esta motivación única y singularísima no se hace evidente sino testimoniando una auténtica pasión por el hombre, que acepte plenamente la situación concreta en que éste se encuentra y, por consiguiente, esté dispuesta a asumir los mayores riesgos y sacrificios.

Ahora bien, esta actitud —que subraya la imposibilidad de cualquier autoliberación y el carácter ilusorio

<sup>66</sup> Jn. 17,3.

de toda tentativa que persiga la utopía de «ser como Dios»— despierta, evidentemente, el odio del mundo.

«Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por eso el mundo os aborrece. Acordaos de la palabra que yo os dije: “No es el siervo mayor que su señor”. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra, también guardarán la vuestra. Pero todas estas cosas haránlas con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado.

Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que me aborrece a mí, aborrece también a mi Padre. Si no hubiese hecho entre ellos obras que ningún otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí y a mi Padre. Pero es para que se cumpla la palabra que en la Ley de ellos está escrita: “Me aborrecieron sin motivo”»<sup>67</sup>

Por eso el término *martirio* define con singular fuerza la condición normal de la existencia cristiana<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Jn. 15, 18-25.

<sup>68</sup> A propósito del «martirio» como actitud última del cristiano en la historia, revisten gran interés las siguientes observaciones de Schlier:

«Históricamente, el futuro de Cristo se actualiza en los mártires... En efecto, son sobre todo los mártires los que subordinan su vida al futuro de Cristo, a la manifestación de su amor que juzga y salva, hasta tal punto que están dispuestos a morir por este futuro y a demostrar así de un modo palpable el anacronismo de un mundo que todavía pretende afirmarse a sí mismo... A través de su muerte, ellos ofrecen al mundo aquel futuro que Cristo les ha brindado. Aquí es donde nos encontramos con la verdadera historia; aquí se pone de manifiesto su esencia última; aquí llegamos a su posibilidad extrema. Aquí, en la realización concreta de la fe, de la caridad y de la esperanza, y a través de la paciencia, del sufrimiento y de la muerte

En este punto, la historia de la Iglesia, que ha sido siempre una historia de martirio, una historia testimonial, tiene para nosotros un valor ejemplar: es la historia del odio profesado por el mundo a aquellos que atestiguan que el hombre no puede salvarse por sí mismo, sino únicamente por el poder de Jesucristo.

En el año 177 d.C., bajo el gobierno de uno de los hombres más ilustrados de la *polis* romana, Marco Aurelio, se desencadenó una gran persecución contra la Iglesia de Lyon. De la carta que las iglesias de Lyon y Vienne envían con este motivo a las iglesias de Asia y Frigia entresacamos este fragmento, que es un símbolo del odio inevitable que el cristiano despierta en el mundo:

«El beato Potino, que desempeñaba el ministerio episcopal en la iglesia de Lyon, tenía entonces más de noventa años; era de contextura muy frágil, respiraba con dificultad, pero estaba fortalecido por el soplo del Espíritu y por el anhelo que tenía del martirio. También él fue arrastrado ante el tribunal: su cuerpo estaba minado por la edad y por la enfermedad, pero su alma

---

en Cristo, ocurre realmente algo: un verdadero “acontecimiento”» (p. 435).

«Ahora bien, esta salida (de la historia) no se efectúa soñando con poder disponer de ella espiritual y materialmente y abandonando el espacio y el tiempo habituales para transferirse a ámbitos espaciales y temporales desconocidos, sino en la medida en que despierta uno de tales sueños y reconoce la profundidad de cada situación histórica, tomando conciencia de cuán difícil es vivir (aunque sólo sea por un instante) “en la historia” de un modo realmente “histórico”. Vivir históricamente, es decir, de acuerdo con la realidad de la historia, significa, en el fondo, confiar hasta tal punto en el futuro otorgado por Dios en Cristo (futuro misterioso, abisal) que uno sea capaz de morir por él» (p. 438).

Schlier, M.: «La comprensione della storia secondo l'Apocalisse di Giovanni», en *Il tempo della Chiesa*, Bologna, 1968.

estaba despierta a fin de que Cristo pudiese triunfar en él...

Cuando el gobernador le preguntó quién era el Dios de los cristianos, respondió: "Cuando seas digno lo sabrás".

Entonces fue sacado brutalmente de la presencia del gobernador y golpeado de mil maneras: los que estaban cerca de él lo aporreaban con manos y pies sin consideración alguna por su edad; los que no alcanzaban a pegarle le arrojaban lo primero que tenían a la mano. Todos creían cometer un grave pecado de impiedad si no lo ultrajaban: creían que así defendían a sus dioses. Respiraba fatigosamente cuando fue devuelto nuevamente a la prisión, y, al cabo de dos días, expiró»<sup>69</sup>.

Para terminar, escuchemos una voz conmovedora y profunda que se alza en medio de aquella Iglesia que hoy sufre una persecución no menos violenta, realizada con un enorme despliegue de medios y de poder:

«Sí, Señor, empiezo a comprender. Debemos ser siempre un signo de contradicción. No puedo ser un signo cualquiera, de cualquier cosa. Me está prohibido todo compromiso. Soy aquel a quien no has traído la paz, sino la división (cf. Lc. 12,51). He aquí el fundamento de nuestra misión profética. He aquí el carisma de contestación. He aquí la cruz de la persecución... La acepto, Señor. Es demasiado pesada. Pero tú eres mi auxilio. Tú me precedes. Vamos hombro con hombro. Sin desdén, sin orgullo, sin desesperación. Esperando siempre el advenimiento de la justicia y de la

<sup>69</sup> Cf. «La gesta dei martiri», Milán, 1958, p. 64.

paz. Triunfando —sí, triunfando— a través de la humildad y de la caridad.

La persecución traza en la Iglesia una línea divisoria entre lo que es humano y lo que es divino. Según la antigua tradición de la Iglesia —que tiene una gran experiencia sobre el particular—, los perseguidores son como una criba en manos de Dios. La persecución, en la medida en que hace sufrir, es un castigo; pero, al mismo tiempo, es premio, porque es bienaventuranza. La persecución es un momento difícil, pero, a la vez, propicio: es guiada por criterios intransigentes, terribles, a veces hasta sangrientos; pero, al mismo tiempo, libera, trae aire fresco, horizontes claros. En la persecución, las cosas quedan definidas con nitidez y precisión.

Bienaventurados aquellos que sufren esta prueba suprema de la verdad, de la fidelidad, del testimonio. Bienaventurados los que no hablan, los que no echan sobre la balanza todo aquello que son. Bienaventurados los que han alcanzado el Reino de Dios amando el reino del hombre»<sup>70</sup>.

Así, el cristiano queda entregado «todo entero» al destino que le ha marcado: este conmovedor pasaje es una plegaria humilde y afligida al Señor para que sostenga y haga madurar aquello que su bondad ha hecho brotar en nuestra vida.

«Amén, ven Señor Jesús»<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Zverina, Josip: «Meditazione sulla persecuzione», en *Litterae Communionis*, 7-8, p. 18.

<sup>71</sup> Ap. 22,20.





# 

	<i>Págs.</i>
Introducción .....	7

### Primera Parte

El compromiso de Dios .....	15
1. Significado de la antigua alianza .....	19
I. El compromiso de Dios como elección .....	19
II. El elegido .....	23
III. El encuentro entre el que elige y el elegido .....	26
2. Sentido de la nueva Alianza .....	31
I. Jesús como compromiso de Dios .....	31
II. El elegido .....	35
III. El encuentro entre el que elige y el elegido .....	40
3. Consecuencias .....	47
I. Buena Nueva y permanencia en el origen .....	47

II. ¿Cómo hemos de ver a los demás hombres? .....	56
III. La esperanza cristiana .....	60

## Segunda Parte

Nuestro Compromiso .....	67
1. Supuestos .....	69
I. El hombre hacia Dios .....	69
II. Prueba negativa .....	75
III. El ejemplo del Hombre-Dios .....	80
2. El cristiano y el mundo .....	87
I. El valor de las cosas .....	87
II. La oposición de las estructuras .....	90
III. Colaboración y testimonio .....	94
3. Cruz y alegría .....	99
I. «Si el grano de trigo no cae en tierra...» ...	99
II. Testimonio de alegría solidarizándose con el sufrimiento de los demás hombres .....	103
III. La pequeñez del rebaño y la inmensidad del mundo .....	107
Introducción .....	115
El anuncio cristiano hoy .....	115
1. Líbranos del mal .....	121
2. Liberación en Cristo, en la Iglesia .....	149
3. Liberación en la historia .....	169



Este libro es fruto de las conferencias que Hans Urs von Balthasar y Luigi Giussani impartieron a un grupo de jóvenes estudiantes de Comunión y Liberación en Einsiedeln en 1971. Pese al tiempo transcurrido, las tesis que maneja esta obra no han perdido ni un ápice de actualidad, pues el cristiano aún «puede recorrer su camino en el mundo con una esperanza viva, creíble [...] El destino y la meta última de la comunidad cristiana es el mundo, una entrega profunda y apasionada a los hombres y a su destino [...] El *'por los hombres'* es históricamente la característica fundamental de la vida de la comunidad cristiana».

ISBN 84-7490-054-9



9 788474 900545

